Dr. E. L. Th. Henke's

Neuere Kirchengeschichte.

Nachgelassene Vorlesungen

herausgegeben

von

Dr. W. Gass.

Band III.

Geschichte der Kirche von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1870

für den Druck bearbeitet

von

Dr. Alexander Vial,
Pfarrer in Hersfeld.

Halle.
Max Niemeyer.
1880.

Vorreden.

I.

Wenn ich auch bei der Herausgabe dieses kurzen Schlussbandes der Henke'schen Vorlesungen das Wort nehme, so geschieht es hauptsächlich, um mir meinen bisherigen Verdienstantheil für dieses letzte Stück öffentlich und unter Angabe des Grundes meiner Zurückziehung abzuerkennen. Mein Name könnte auch fehlen, er ist der Gleichmässigkeit halber beibehalten worden; daher will ich wenigstens meine Freude über die Beendigung des Unternehmens bezeugen.

Nach der Veröffentlichung des zweiten Bandes bin ich zunächst durch andere Pflichten eine Zeit lang ganz abgelenkt worden; auch war ich nicht einig mit mir, ob nicht vielleicht das Werk schon mit den beiden ersten Bänden, weil sie die selbständigsten Studien Henke's umfassen, seinen Zweck hinreichend erfüllt habe. Erst das Zureden Anderer befreite mich von dieser Ungewissheit, zumal als auch einige gelehrte Kenner den bestimmten Wunsch aussprachen, dass der dritte Band nicht zurückgehalten werden möge. Auf Anfragen dieser Art musste ich jedoch erklären, dass ich selber diesmal ausser Stande sei, die Bearbeitung zu übernehmen, weil sie mich zwingen würde, eine grössere literarische Aufgabe, welche mich noch beschäftigt, geradezu aus der Hand zu legen. Es galt also, einen anderen Arbeiter zu gewinnen. Mehrere Versuche zu diesem Zweck kosteten abermals Zeit und blieben zuletzt erfolglos. Erst im vorigen Jahre bin ich auf Herrn Dr. A. Vial, Pfarrer zu Hersfeld, einen Schüler des Verstorbenen, aufmerksam gemacht worden. Ihn fand ich nicht allein bereit, son-

dern er hat sich aller Mühe mit grösstem Eifer unterzogen, so dass mir nur eine letzte Revision überlassen blieb. Ihm gelang es, die mir fehlenden Stücke des Manuscripts herbeizuschaffen, ihm danke ich es also, wenn ich jetzt meines Versprechens ohne Beschämung und meines seligen Freundes mit freiem Herzen gedenken darf.

Indem mir nunmehr der gedruckte Text vor Augen liegt, will ich von den sich mir aufdrängenden Betrachtungen eine nicht verschweigen. Historische Darstellungen neuester Zeit haben immer ihren Reiz, aber sie nehmen auch eine eigene Art der Aufmerksamkeit für sich in Anspruch. Der geschichtliche Inhalt ist theilweise auf dem gewöhnlichen literarischen Wege angeeignet, wird also auch wiedergegeben, wie er aus den Quellen ermittelt und verstanden ist. Zum andern Theil wird er aber auch als ein Selbsterlebtes dargeboten, und diese Mittheilungen ziehen den Leser enger an den Schriftsteller heran, weil Beide statt der blossen Lectüre auch Erfahrungen mit einander gemein haben. Ebenso werden wir auch hier in ungleicher Weise angesprochen. In dem Abschnitt über die Kirchen Grossbritanniens vernehmen wir den genauen und zuverlässigen Referenten, in der Papstgeschichte den Zuschauer überraschender Weltereignisse, welche durch sich selber und ihre Aufeinanderfolge schon dem Vortrage eine dramatische Lebendigkeit verleihen, dagegen in der deutschen Kirchengeschichte den innerlich ergriffenen und mitbetheiligten Zeitgenossen. Diese letztere Abtheilung über deutsche Theologie und Kirche bildet den Kern des Ganzen, und dass sie nach den Regierungen der Könige von Preussen geordnet ist, wird man für den gegebenen Zweck einer Uebersicht angemessen finden. Hier giebt sich Henke ganz zu erkennen. Er verfolgt die theologischen Gegensätze und kirchlichen Parteien, indem er sie durch Aufzeigung gemeinsamer Zwecke zugleich mildern und einander näher rücken will. Er hebt Schleiermacher liebevoll hervor und stellt mit kräftigen Worten Kant als den zweiten Aristoteles auf den Schauplatz. Er wendet sich schon von Fichte als Philosophen, mehr noch von den beiden folgenden philosophischen Schulen ab; denn bis zu Kant, pflegte er scherzweise zu sagen, müsse der „Strumpf aufgetrieselt werden". Seine milde Gesinnung hindert ihn nicht, den Gang des Kirchenregiments von der

Unionsbewegung an bis fast zur Eröffnung des deutschen Reiches mit kritischer Offenheit darzulegen. In allen diesen Richtungen offenbart sich die religiöse wie die wissenschaftliche und deutschgesinnte Persönlichkeit des Verfassers. Ich bin der Meinung, dass dieses Bändchen mehr zu bedenken giebt, als man nach der geringen Bogenzahl vermuthen sollte. Dass die griechische Kirche so gut wie unberücksichtigt geblieben, ist allerdings ein Mangel, dem sich aber nicht abhelfen liess und der wohl auch nur von der Minderzahl der Leser als solcher empfunden werden wird.

Heidelberg, 24. August 1880.

Dr. Gass.

II.

Bei der Versehung einer der arbeitsreichsten Pfarreien des Landes war ich Anfangs etwas bedenklich, den mich ehrenden Auftrag zur Bearbeitung des letzten Theils der kirchengeschichtlichen Vorlesungen Henke's für den Druck anzunehmen. Als mir dann aber sachverständige Freunde, welche von der Verbreitung der Vorträge unseres unvergesslichen Lehrers auch in weitere Kreise eine heilsame Wirkung erhoffen, ermutigend zuredeten, mochte ich mich ihm nicht entziehen. Galt es doch auch für mich dabei zugleich um die Abtragung einer Schuld pietätsvoller Dankbarkeit für all das Liebe und Gute, welches ich als der Jugendfreund von dem ältesten Sohne Henke's so viele Jahre lang in seinem Hause erfahren, und für all die förderlichen Anregungen, welche ich von ihm selbst empfangen habe. Und leugnen kann ich nicht, dass gerade die Auffassung und Beurtheilung unserer neusten kirchengeschichtlichen Vorgänge und Zustände von einem so geistvollen, christlich-frommen und deutschgesinnten Manne wie Henke, wo sie Beachtung findet, wohl im Stande wäre, dem Unfrieden und der Verwirrung zu steuern, welche unserm kirchlichen Gemeinwesen immer verhängnisvoller und verderblicher zu werden drohen, seitdem man darin weithin, in alte schwer gebüsste Irrtümer zurück-

fallend, die Theologie mit dem Bekenntnis verwechselt, die der eignen Ueberzeugung wissenschaftlich wenig oder gar nicht vermittelte Annahme einer bestimmten Theologie für „den Glauben" ausgibt und für diesen daher um so mehr nur als für etwas „zu Recht Bestehendes" Unterwerfung fordert, je weniger man diese blose Tradition natürlich den erlösungsbedürftigen Seelen als eine Bedingung des Heils zu empfehlen vermag. Denn wenn es dem seligen Henke bei seinen Vorlesungen ausser um die historische Wahrheit und Treue noch um etwas anderes zu thun war, so war es das Bestreben, seinen Zuhörern, diesen zukünftigen Hirten und Vorstehern der Gemeinden, wahrlich nicht etwa das Bekenntnis der Kirche zu verdunkeln und zu verleiden — das wäre ihm roher Frevel und vandalische Zerstörung des Heiligtums gewesen —, sondern ihnen behülflich zu sein, dass sie dereinst nicht als blose „überzeugungslose Kirchenknechte" Misbrauch mit dem Kirchenbekenntnis trieben, den Glauben wieder nur als eine andere Art von „guten Werken", weil als sacrificio del intelletto, forderten, die Sacramente als ein opus operatum verwalteten und überhaupt in der Kirche als in einem blosen Rechtsverband dienten, dass sie vielmehr durch die Einsicht in die letzten Gründe und Bedingungen des historisch Gewordenen die Bildung gewönnen, ihren Gemeinden das Christentum als die grösste Wohtthat, Gnade, Erlösung und Hülfe zu bringen und diesen dadurch das kräftigere Miteinstimmen in den Hymnus des Bekenntnisses zu ermöglichen. Nicht wenige daher, bei welchen ihm dieses Bestreben gelang, indem sie dabei den Glauben nunmehr als eine ganz andere Ueberzeugungsart vom Wissen und von der wissenschaftlichen Erkenntnis und demgemäss auch das nicht in Begriffen sondern nur in Symbolen Ausdruck findende Bekenntnis von der Theologie unterscheiden lernten, sind ihm dafür dankbar gewesen, dass sie auch darum nachher nicht nötig hatten, sich als blose Agenten einer theologischen Richtung und Sekte gebrauchen zu lassen, und von dem nur den heimlichen Unglauben verratenden Wahne befreit blieben, als ginge das Christentum, mit seiner ewigen Wahrheit einem ewigen Bedürfnis der Menschenseele entsprechend, zu Grunde, wenn es nicht wie eine Parteisache behandelt und mit allen Partei-Mitteln und Mittelchen oder gar mit Zwang aufrecht erhalten würde.

Diese Wirkung der Henkeschen Vorlesungen hat mir als Hoffnung

vorgeschwebt bei der Bearbeitung dieses letzten Theils der Kirchengeschichte. Ich bin dabei ganz den Grundsätzen gefolgt, wonach Herr Professor Dr. Gass die Herausgabe der früheren Bände besorgt hat, und zugleich den Winken und Fingerzeigen, die derselbe mir ausserdem noch mündlich und schriftlich zu ertheilen die Güte hatte. Es war mein stetes Bestreben, überall nur Henke's Ausführungen selbst und soviel wie möglich vollständig aus dem Hefte wie aus den diesem anliegenden Zetteln herzustellen. Das ist mir, da mir sonst alle Theile des Heftes vollständig zu Gebote standen, nur schwer geworden bei der Darstellung der allerneusten Zeit. Seit der Zeit nemlich, als Henke die vorliegenden Vorlesungen gehalten, hat er jedesmal, so oft er sie hielt, den Bericht über die allerneusten Ereignisse und Zustände an das Vorhergehende blos angestückelt und angeflickt, oft ganz dasselbe in dem verschiedensten Zusammenhang, so dass diese ganze Partie einer einheitlichen Redaction ermangelte. Manchmal bestand da das Heft nur aus flüchtigen Skizzen und Uebersichten.

Bei Bearbeitung dieser Partie war ich daher um so mehr bemüht, dass alles Material, welches sich mir in den anliegenden Zetteln und in Nachschriften von meinen Collegen Schaub und Gundlach und von mir darbot, an dem gehörigen Orte in jenen Uebersichten zur Verwendung käme, und selbst wenn darüber der Zusammenhang etwas weniger gefällig werden würde. Denn ich hoffte wohl schon für eine weniger kunstgerechte Gruppirung des Stoffes, für welche mir ja der Rahmen ohnehin in der von Henke vorgesehenen Eintheilnng gegeben war, eher Indulgenz zu erlangen, als für die Auslassung irgend einer der schönen und treffenden Bemerkungen, die sich da vorfanden.

Nun mag Gott geben, dass die Hoffnung, welche wir Freunde und Schüler Henke's auf die Veröffentlichung seiner Werke nach seinem Tode setzen, in Erfüllung gehe an einem Geschlecht, welches des Rates zum Frieden und zur Eintracht, weil der Stärkung und Kräftigung so dringend bedarf. Sollte ich mich inzwischen noch lebhafter davon überzeugen, dass diese Erfüllung, wie man mich zu bestärken sucht, in eine noch sicherere Aussicht trete, wenn man aus der Symbolik

Henke's zugleich die Gesichtspunkte als die wahren noch näher begründet und heller erleuchtet sähe, von wo aus derselbe in der Kirchengeschichte die Entwicklung der Kirche und Theologie betrachtet hat, so würde mir das Veranlassung genug sein, die Herausgabe seiner Vorlesungen darüber, welche man mir zu diesem Zwecke übergeben hat, demnächst folgen zu lassen.

Hersfeld, im August 1880.

Dr. A. Vial.

Uebersicht des Inhalts.

Erste Abtheilung.

Die evangelische Kirche im letzten Jahrhundert.

Erster Abschnitt.

Grossbritannien.

Zweiter Abschnitt.

Deutschland.

Dritter Abschnitt.

Zweite Abtheilung.

Geschichte der katholischen Kirche.

Verzeichnis

sinnentstellender Druckfehler.

Auf	Seite	44	Zeile	18	von	oben	ist	zu	lesen	statt	*a*nch — a*u*ch.
„	„	45	„	24	„	„	„	„	„	„	ganzen — jenigen.
„	„	61	„	35	„	„	„	„	„	„	W*e*rtsinn — W*o*rtsinn.
„	„	72	„	33	„	„	„	„	„	„	einander — *in*einander.
„	„	92	„	20	„	„	„	„	„	„	als dann die — als dann (1856) die
„	„	99	„	28	„	„	„	„	„	„	Buntschli — B*l*untschli.
„	„	107	„	4	„	„	„	„	„	„	Barberini — Barbèri.

§ 1. Zur Uebersicht.

Der letzte Abschnitt der Geschichte der christlichen Kirche beginnt um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Er scheidet sich von der grösseren Periode der Kirchengeschichte seit der Reformation durch die Bedeutung seines Anfangspunktes, zunächst freilich nur für die deutsche Theologie, welche seit jenem Zeitpunkt eine wesentlich andere wurde, indem sie mehr auf eignes Erfahren, eignes Empfinden und eignes Urtheil gab als auf die bisherige in dicken Streitschriften sich erschöpfende, rechtgläubige Stubengelehrsamkeit. Doch fehlt es dieser neuen Zeit daneben auch nicht an Erscheinungen, welche sie mit der ganzen Zeit seit Anfang des 16. Jahrhunderts noch gemein hat. Sehen wir zuerst auf dies Gemeinsame!

Geblieben ist auch dem letzten Jahrhundert nicht nur die grosse Trennung der Kirche in eine griechische und lateinische und dann auch wieder in der lateinischen die Trennung in eine katholische, eine lutherische und eine reformirte Kirche, sondern auch der fortwirkende Trieb zu immer neuen und specielleren Spaltungen und Secessionen, wogegen herstellende, versöhnende und aufbauende Tendenzen gering vertreten waren und sich daher noch matt und unwirksam zeigten.

Geblieben ist auch im ganzen das Gesammtverhältnis der grossen Fractionen der Kirche und das Eigentümliche einer jeden.

Die griechische Kirche hat durchgängig die alte orientalische Unbeweglichkeit und Festigkeit in Sachen der Theologie und Lehre festgehalten; auch in der Kirchenverfassung, wenigstens nach ihrem bedeutendsten Theile, in der russischen Kirche, die alt-byzantinische Unterordnung der Hierarchie unter das Imperium. Selbständiger bewegte sich die griechische Hierarchie unter der Herrschaft der ungläubigen Türken. Da war sie zu einer nationalen Regierung Besiegter unter einer permanent gewordenen militärischen Occupation geworden. Aber auch hier wie jenseit der russischen und türkischen Herrschaft, z. B. in Abyssinien, herrschte die starre Anhänglichkeit an alte Tradition.

Bewegter und für die Gegenwart thätiger ist jeder Zeit wie das Abendland überhaupt, so auch insbesondere die lateinische Kirche gewesen. Dies gilt auch für das letzte Jahrhundert sowohl von der katholischen als von der protestantischen Kirche, und in so fern in noch höherem Maasse wie sonst, als die neuste Zeit „schneller lebt als sonst", als ihr schroffere Gegensätze des Wechsels aus einem Extrem in das andere eigen sind. In beiden Kirchen zeigt sich dieser Wechsel besonders in dem mit ungleichem Erfolg geführten Kampfe progressiver und reactionärer Tendenzen gegeneinander und dabei guter und schlimmer Elemente auf beiden Seiten, reformatorischer und destructiver auf der einen, wohlmeinend conservativer und selbstsüchtig antireformatorischer auf der andern Seite.

In der evangelischen Kirche stellt sich dies besonders in der Theologie und darum besonders in der evangelischen Kirche Deutschlands dar. Hier folgte auf die Periode der Aufklärung und auf die Umwälzung, welche diese in allen theologischen Wissenschaften herbeiführte, auf die Periode der Ueberschätzung der Wissenschaft und neuer kritischer Forschung zwar nicht eine spurlose Wirkungslosigkeit des wissenschaftlichen Ertrages, aber im grossen doch die unverkennbare Abneigung gegen die bewegliche Unruhe des Rationalismus, gegen den Betrieb der Theologie im Zusammenhang mit den andern Wissenschaften, und die Neigung das damals in Frage Gestellte oder Aufgegebene wieder zu suchen, die Zeugnisse der grossen Vorzeit, die Tradition, zuerst die biblische und hierauf die symbolische, pietätsvoll wieder als Lehr- und Lebensordnung anzuerkennen und zu verehren. Nur ist damit zum Glück nicht mehr das ganze Leben der evangelischen Kirche erschöpft, vielmehr wird jetzt noch mehr als früher auf heilsame Weise Deutsches durch Englisches, Schätzung besonders von Lehre und Theologie durch praktische christliche Bestrebungen ergänzt, bei welchen auch die ganze Gemeine sich besser und heilsamer betheiligen kann, als wenn dies blos durch das Interesse für die Lehre und ihre Dissense geschieht; und so wird dadurch auch der durch das Uebermaass dieses Interesses der Kirche zugefügte schlimmste Schade, die Beeinträchtigung oder gar Zerstörung der Gemeinschaft, heilsam vermindert, und hier und da tritt schon ein neues freudiges Zusammenwirken auch in der Lehre Dissentirender wohlthuend an die Stelle. Aber allgemein und vorherrschend geworden sind doch diese praktischen christlichen Berichtigungen und Heilungen des alten unchristlichen Kriegs aller gegen alle um der Lehre willen besonders in der deutsch-evangelischen Kirche, selbst durch die grossen, deutsche Einigung wirkenden Ereignisse der Jahre 1870 und 1871 noch nicht wieder, wenn sich auch schon tröstlich wie eine Weissagung und Heilshoffnung der Ruf nach einer herzustellenden deutschen Kirche hat vernehmen lassen.

In der **katholischen** Kirche zeigt sich noch gereizter und noch mehr äusserlich in die Augen fallend derselbe Kampf progressiver und reactionärer Tendenzen, und zwar innerhalb des letzten Jahrhunderts mit wechselndem Erfolg für jede von beiden Seiten, hier auch weniger blos um theologische und Lehr-Fragen als um Rechts- und Verfassungsfragen und darum zwischen Kirche und Staat oder genauer zwischen ausländischer Priesterschaft und inländischer weltlicher Herrschaft geführt. Auf eine Niederlage, welche das Papsttum am Ausgang des 18. Jahrhunderts von den weltlichen Mächten schien erfahren zu haben, folgte mit dem 19. Jahrhundert eine Herstellung seiner Macht und seines Einflusses, welche noch jetzt fortwirkt. Nur hat die Kühnheit im Gebrauch dieses wiedergewonnenen Ansehens doch auch wieder gefährlichen Widerstand dagegen in der katholischen Kirche selbst hervorgerufen, und dieser Widerstand hat gerade jetzt in den Jahren 1870 und 1871 bereits zum Untergang der weltlichen Macht des Papstes selbst in Rom und schon früher in dem übrigen nunmehr unter einer weltlichen Macht geeinigten Italien geführt.

Das ganze Jahrhundert verläuft also der Art, dass nach einer unruhigen und dann beschwichtigten Aufregung ein Niederschlag, eine Ermattung folgt, oder dass es darin hergeht wie bei der Speisung der 5000: zuerst wunderbare Vermehrung des Vorrats, dann Aufsammeln der übrigen Brocken.

Als Quellen für die Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts sind anzuführen, noch für das 18. Jahrhundert:

1. *Acta hist.-eccl.* Weimar 1734—87; 99 Bde.
2. Acten und Urkunden zur neusten Kirchengeschichte 1788—1791; 4 Bde.
3. W. Fr. Walch, neuste Rel. Gesch. Lemgo 1771—83; 9 Bde.
4. Planck, neuste Rel. Gesch. Lemgo 1787—93; 3 Bde.
5. Neuste Rel. Begebenheiten 1778—97; 20 Bde.
6. Hanauische Berichte v. Rel. Sachen —1790.
7. Henke, Archiv für neuste Kirchengeschichte 1795—99; 6 Bde.
8. Stäudlin, Tschirner, Vater, Kirchenhist. Archiv ist für die ganze Kirchengeschichte Quelle, nicht blos für die neuere. Ebenso
9. Illgen-Niedner, Zeitschrift für histor. Theologie.

Für das 19. Jahrhundert:

10. Rheinwald, *Acta hist.-ecclesiastica saec. XIX*, leider nur für die Jahre 1835—1837, Hamburg 1838—1840; 3 Bde.

Bearbeitungen des **Ganzen** der Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts fehlen, wenn man nicht **Hagenbach's** Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts Leipz. 1842—43 dahin rechnen will, welche den 5. u. 6. Theil der Vorlesungen des Verfassers über Wesen und Geschichte der Reformation bilden, und **Gieseler's** Kirchengeschichte 4. Band, Bonn

1857 und 5. Band 1855; indessen hat doch das 19. Jahrhundert einige Bearbeitungen erhalten. So zuerst den von Stäudlin in seinem kirchenhist. Archiv im Jahre 1823 gelieferten „Grundriss" der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Wertvoller und lehrreicher sind aber Baur's Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, herausgegeben von Zeller, Tübingen 1862; Nippold's Handbuch der neusten Kirchengeschichte, Elberfeld 1867 und 2. Aufl. 1868; Hundeshagen, der deutsche Protestantismus, 3. Aufl. Frankfurt 1850.

Eine Geschichte blos der Theologie von diesem Zeitraum haben geliefert:

1. Gass, Geschichte der prot. Dogmatik im Zusammenhang mit der Theologie, 4. Bd. Berlin 1867.
2. Dorner, Gesch. der prot. Theologie, München 1867.
3. Kahnis, Gechichte der protest. Theologie in letzten Jahrhundert, Leipz. 1854, 2. Aufl. 1860.
4. Schwarz, Zur Geschichte der neusten Theologie, Leipz. 1856. 4. Aufl. 1869.

Was die katholische Kirche betrifft, so muss deren Geschichte dieses Zeitraums aus den Memoiren und Biographien zur Geschichte der letzten Päpste, aus Staatsschriften und Zeitschriften, aus Zeitungen u. s. w. zusammengesucht werden. Bearbeitungen, wie z. B. die von L. Ranke über Pius VII., sind selten und kurz. Ausgezeichnet ist Döllinger's Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat, München 1861.

I. Abtheilung.
Evangelische Kirche im letzten Jahrhundert.

1. Grossbritannien.[1]

§ 2. Allgemeines.

Die Trennung der evangelischen Kirche in eine lutherische und in eine reformirte hat für das letzte Jahrhundert keine so grosse Wichtigkeit mehr. Bedeutender ist der Gegensatz von brittischem und von deutschem Wesen. Dort ist, wie dies schon von jeher etwas reformirtes war, das Christentum mehr eine Sache des praktischen Lebens und die Aufgabe der Kirche das Zusammenhalten der verschiedenartigen Elemente, während Lehre und Theologie mehr und mehr zurücktreten. In Deutschland aber bethätigt sich das Christentum ungleich mehr in der Pflege der Theologie und in dem Suchen nach der „reinen" Lehre, hat also ein vorzugsweise theoretisches Interesse, während die Kirchenverfassung darüber unentwickelt bleibt. So wird als das Bemerkenswerteste an der englischen Kirche die Verfassung, in Deutschland aber mehr die Entwicklung der Theologie zu beachten sein. Es gibt in den drei grossbritannischen Königreichen zwei öffentlich anerkannte Kirchen, die bischöfliche Kirche von England und die presbyterianische Nationalkirche von Schottland, wie denn der König das Haupt beider zugleich ist; aber die Mehrzahl der Nation besitzen sie nicht mehr, sondern nach Döllinger's Angaben[2]) ge-

[1]) Die Voranstellung der Kirchengeschichte Englands wird sich hoffentlich als zweckmässig erweisen, wenn ersichtlich wird, wie sich dort schärfer, ausgeprägter und charaktervoller zu zeigen pflegt, was in Deutschland später, schwächer und schwerfälliger auftritt. Wie sind doch auch alle Werke grossen christlichen Gemeingeistes neuerlichst blos durch Englands Vorgang angeregt worden, wo sie eine Frucht der Gewöhnung zur Selbstthätigkeit sind, welche ein freies Volk besser lernt.

[2]) Döllinger, Kirche und Kirchen S. 229.

hören in Schottland etwa $1/_3$, in Irland $1/_7$, in Wales $1/_{10}$ und in England die Hälfte der Bevölkerung zu den Nationalkirchen; der übrige Theil gehört, soweit er nicht katholisch ist, zu den Dissenters. Wiederum auch in England und Schottland scheidet es sich nun gerade in diesen Sachen der Verfassung auch wieder so, wie in dieser Hinsicht lutherisch und reformirt sich zu unterscheiden pflegen. Die anglicanische Kirche ist nicht blos die *ecclesia lutheranizans,* sondern noch mehr unter einer kirchlichen Aristokratie eines englischen Episkopats von oben nach unten gegliedert als etwa die deutsche Kirche, während die Nationalkirche von Schottland presbyterianisch und demokratisch als Gemeineverfassung von unten nach oben eingerichtet ist. In jedem von beiden „*establishments*" hat sich dann in der letzten Zeit diese besondere Richtung noch weiter über sich hinaus gesteigert und grosse Secessionen herbeigeführt, in der anglicanischen Kirche bis zum Puseyismus und in der Schottischen bis zum Austritt der freien Kirche. Dabei finden wir auch manches Gleiche, welches auf beide ebenso wie auf die Dissenters einwirkte. In beiden gab es seit der Mitte des 18. Jahrhunderts nach der Ausbreitung und den Einflüssen der deïstischen Schriften und nach der Einwirkung der französischen Materialisten zuerst weithin eine Zeit der Kälte, Gleichgültigkeit und Verweltlichung, welche einer Abhülfe und einer Wiedererregung bedurfte und diese auch nach der Steigerung durch die französische Revolution um so kräftiger erfuhr. Beide haben zugleich den Vorzug gemeinsam, dass Anhänglichkeit an Volk und Vaterland in ihnen in engster Wechselbeziehung zu gegenseitiger Verstärkung mit ihrem Glaubensleben steht, dass christliches Familienleben und feste, zugleich auch nationale Sitte — man denke an die streng gehaltene Sonntagsfeier — nirgends so sicher begründet sind, und dass hier nach so vielen Kämpfen für Kirchen- und Staatsverfassungen noch eine starke Bereitwilligkeit fortdauert, für die Angelegenheiten beider thätig einzutreten, *selfgovernement* zu fordern und zu üben und sich opferwillig in Associationen zu vereinigen, so dass ganz andere und grössere praktische Erfolge herauskommen wie da, wo man mehr nur zu reden als zu handeln gelernt hat. [1])

---

[1]) Man erwäge bei dieser englischen Bereitwilligkeit zu solchen Opfern besonders eins, wie eng sie mit der Gewöhnung zur Selbstverwaltung, also mit der politischen Freiheit zusammenhängt. Wer blos andere für sich sorgen lässt, lernt leicht nur sich egoistisch in sich selbst zusammenziehen. In Deutschland ist das Reichwerden der Einzelnen nicht selten, wohl aber sehr selten diese Geläufigkeit, sogleich von dem Reichtum wieder etwas für gemeinsame Zwecke herzugeben, viel häufiger dann blos der selbstsüchtige Luxus der Reichen, welcher wieder in England und besonders in dem ärmeren Schottland seltener ist. Es ist demnach nicht richtig, dass mehr politische Freiheit weniger christliche Tugend und dass weniger politische Freiheit mehr christliche Tugend erzeuge.

§ 3. Schottland und die freie Kirche.

Gemberg, die schottische Nationalkirche, Hamb. 1828; Sack, die Kirche von Schottland, Heidelberg 1844; Sydow, die schottische Kirchenfrage 1845; *Merle d'Aubigné, Trois siècles de luttes en Ecosse*, 1850 (deutsch von O. Fiebig, Leipzig 1851); J. Köstlin, die schottische Kirche, Hamburg 1852.

Die Nationalkirche von Schottland besteht noch auf den Grundlagen des 16. und 17. Jahrhunderts, auf dem Disciplinbuch aus der Zeit des John Knox und auf der Confession der Westminster-Synode unter Cromwell. Auf den evangelischen Grundgedanken des allgemeinen Priestertums gründet sie den andern Grundsatz der völligen Gleichheit der Berechtigung aller Mitglieder der Kirche und den des möglichst gleichmässigen Zusammenwirkens von Geistlichen und Weltlichen.[1]) Jede Gemeine hat demnach ein verwaltendes Kirchencollegium (*kirksession*), zusammengesetzt aus den Aeltesten (*elders*), auf dem Lande aus 5—7 und in den Städten aus 8—12, und unter dem Vorsitz des geistlichen Aeltesten (*clergg-elder*), welcher aber selbst keine Stimme hat, sondern nur bei Stimmengleichheit den Ausschlag gibt. Dasselbe hält in der Regel jede Woche Sitzung und übt u. a. eine strenge Kirchenzucht mit Kirchenstrafen, von der auch die Geistlichen nicht ausgeschlossen sind. Diesen Kirksessions sind Courts übergeordnet, grössere ebenso zusammengesetzte Collegien mit öffentlichen Sitzungen, zunächst das Presbytery, zusammengesetzt aus allen Geistlichen der Diöcese und aus Laienältesten, von denen jede Gemeine einen entsendet. Diese stehen unter einem geistlichen Moderator nicht blos als eine höhere Revisionsinstanz über den Kirksessions, sondern auch zur Prüfung und Beaufsichtigung der Geistlichen, Den 82 Presbytery's sind weiter übergeordnet 15 Synoden, welche regelmässig zweimal im Jahr zusammentreten und aus Abgeordneten der ersteren bestehen. Die höchste Macht und Leitung steht aber bei der Generalsynode (General-Assembly), einer Versammlung von 361 Abgeordneten, welche die Presbyterien etwa zur Hälfte aus Geistlichen und zur Hälfte aus den Aeltesten wählen und welche jedes Jahr im Monat Mai $1^1/_2$ Wochen in Edinburg — in *high-street* oben am Schlosse — unter einem königlichen Lord-high-commissioner tagt, ohne dass diesem etwa die Leitung oder ein Veto oder sonst eine Entscheidung zustände, da er vielmehr dem von der Versammlung gewählten Moderator diese Geschäfte überlassen muss. Diese eigentümliche und über ganz Schottland in dieser Gliederung ausgedehnte Kirchenverfassung hat aber in den neusten Zeiten durch eine tiefgehende Spaltung eine grosse Veränderung erlitten und zwar — auch dies ist hier bezeichnend — über eine Frage des Rechts und der Verfassung,

[1]) Bruns, Repertorium I, 3, 259 ff.

nemlich den Antheil der Gemeineglieder bei Besetzung der geistlichen Stellen.

Das *first book of discipline* von John Knox (1560) fordert dies Recht für die Gemeinen, aber schon im 16. Jahrhundert wurde es diesen durch Parlamentsentscheidung wieder abgestritten und die Ertheilung des Amts wie der Einkünfte den alten Patronen, meist der Krone als Nachfolgerin der alten Bischöfe, aber auch den reichen Grundbesitzern und den Städten vindicirt. Im Jahre 1690 bestätigte dann König Wilhelm III. wieder das Knoxische Disciplinbuch und hob das Patronat gegen eine Entschädigung völlig auf. In den dann folgenden Unionsverhandlungen zwischen England und Schottland wurde 1707 eine Sicherheitsakte, die dies verbürgen sollte, in den Unionstraktat für beide Königreiche aufgenommen. Kaum aber war so die Union derselben vollzogen, so gab 1711 ein Beschluss des nun vereinigten, für England und Schottland maassgebenden Parlaments das Patronatrecht den früheren Besitzern zurück. Wenigstens sollten die Gemeinen einen solchen vom Patron gewählten Geistlichen nicht mehr zurückweisen können, welchen das Presbyterium geprüft, wählbar gefunden und ordinirt habe.

Dies würde schon damals lebhaften Widerspruch erfahren haben, wenn nicht auch Schottland zu jener Zeit vom Deïsmus berührt und dadurch weithin gleichgültiger gegen diese Frage geworden wäre. Dennoch kam es schon im 18. Jahrhundert zu mehreren Secessionen aus dem *establishment,* der Staatskirche, deren jede bis jetzt eine kleine Partei zurückgelassen hat. Die erste unter ihnen entstand 1732 und wird die *original secession* genannt; die zweite, die *united secession* unter dem Geistlichen Ebenezer Erskine, erfolgte, weil die Kirche in Sünden versunken sei, und zählte 1747 schon 32 Gemeinen, als eine Spaltung unter ihnen eintrat, weil die einen in den Bürgereid auch den Eid auf das Bekenntnis mit aufgenommen haben wollten, die andern nicht. Im Jahre 1752 erfolgte dann unter dem Geistlichen Gillespie die dritte Secession, die *churches of relief*, auch *uinited presbyterians* (oder kürzer *ju-pi* d. i. U. P.) geheissen, als sich eine Anzahl von Gemeinen dem Beschlusse der Generalsynode in Betreff der Anstellung von Geistlichen nicht unterwerfen wollte. Diese Partei war übrigens tolerant, insofern sie mit allen kirchliche Gemeinschaft pflegen wollte, welche sich an Christus halten würden. Nur erkannte sie grundsätzlich keine Staatsgewalt in der Kirche an, besonders keine über die Lehre, weshalb sie Cap. 23 der Westminster-Confession nicht annahm.

So sind im Laufe des Jahrhunderts wohl an 600 Gemeinen aus der Nationalkirche ausgetreten, die sich selbst regierten. Aber eine noch grössere Bewegung ergriff die schottische Kirche, als im Anfang des 19. Jahrhunderts, durch die Methodisten angeregt und als Gegenwirkung gegen

die französische Revolution und gegen die Lauheit und Gleichgültigkeit der deïstisch gerichteten Zeit, sich die sogenannte Bewegungs- (*moving party*) oder evangelische Partei bildete und dem „Voluntarismns“ gegenüber, welcher die Kirche auf freiwillige Theilnahme der einzelnen Gläubigen gegründet wissen wollte, zwar an der Staatskirche festhielt, aber innerhalb derselben die innere Selbständigkeit der Kirche und die Rechte der Gemeinen geltend zu machen suchte.' Geführt wurde diese Partei besonders durch Dr. Chalmers (geb. 1780 nnd gest. 1847) und Andr. Thompson zu Glasgow nnd Edinburg, welche, als sie auf einer Generalsynode die Majorität erhalten hatten, auch das Veto der Gemeinen bei Besetzung der geistlichen Stellen durch die Patrone, meist Anglicaner, reclamirten und 1834 auch als Beschluss einer Generalversammlung in der berühmten Vetoakte durchsetzten. Dadurch wurde nicht etwa das Patronatrecht selbst angegriffen, sondern es wurde nur in den Fällen, in welchen der grösste Theil der männlichen Familienhäupter gegen einen vom Patron gewählten Geistlichen gesinnt sei, dem Presbyterium die Einführung desselben verboten. Die nächsten Folgen dieses Beschlusses sollen sehr wohlthätig gewesen sein: Wetteifer der jungen Bewerber, mässige Anwendung des Veto (in 7 Jahren etwa 12 Fälle nnter 300), Sorgfalt der Patrone, Neubau von 200 Kirchen innerhalb weniger Jahre. Dennoch, als die Patrone in streitigen Fällen gegen die Vetoakte entschieden hatten nnd das Ministerinm eine Petition der General-Assembly von 1842 hiergegen nicht unterstützen wollte, so geschah, was für diesen Fall schon beschlossen war: am 18. Mai 1843 erklärten 486 Geistliche, 2—3000 Aelteste und sonstige Beamte, 360 Schullehrer und Tausende von Gemeinemitgliedern, fast bis zu einer Million, ihren Austritt aus dem *establishment* und ihre Vereinignng zu der „freien Kirche von Schottland“, frei von weltlicher Einmischnng überhaupt und in dem Sinne, dass es zur Wahrheit werde, dass nur Christus das Haupt der Kirche sei und nicht etwa in letzter Instanz Lord Aberdeen oder Sir James Graham.

Diese schottische „Freikirche“ hat sich nicht nur gehalten, sondern mit unglaublichem Eifer begründet nnd gegliedert. Ihre Anhänger schieden aus in einer Weise, wie es in Deutschland bei weniger Achtung vor dem Eigentum nicht geschehen sein würde. Kirchen und Kirchengut, Einkünfte der Parochien liessen sie vollständig znrück, nicht eben in einem reichen Lande wie England, sondern in dem ärmeren Schottland. Aber in wenigen Jahren ist hier alles Fehlende freiwillig zusammengebracht worden[1]: in den vier Jahren von 1842 bis 1846 sind 625 neue Kirchen gebaut worden, welche 412000 L., also 2 Millionen Thaler, kosteten; in gleichem Maassstabe wurden, nur zurückgehalten durch die hier entgegenwirkenden Geist-

[1]) Bruns' Kirchenzeitung 1846 S. 1008.

lichen, Dotationen für geistliche Stellen herbeigeschafft (1845: 82,681 L.), ebenso für Schulen, deren 500 gebaut werden sollten und schon im ersten Jahr über 100 fertig waren, ebenso für eine besondere theologische Facultät der freien Kirche in Edinburg, wo 1845 schon über 200 Studenten bei 4 Professoren unter dem ersten Vorsteher Chalmers studirten[1]), ebenso für Ausbreitung der freien Kirche in England, auf dem Continent und in andern Welttheilen, endlich ebenso für eigentliche Mission einschliesslich der Judenmission. In den zwei Jahren 1844 und 1845 wurden so überhaupt 700,000 L., beinahe 5 Millionen Thaler, für die freie Kirche verwendet.[2]) „Evangelisation", erhöhtes evangelisches Leben war der Zweck bei dem allen. Dazu sollten auch die besseren Bildungsanstalten, die strengere Kirchenzucht und die durchgeführte innere und äussere Mission dienen. Verfassung und Glaubensbekenntnis blieben im übrigen unverändert wie im *establishment*. Auch hat sich die freie Kirche, wenn auch erst sehr theilweise, mit Mitgliedern der älteren Secessionen unirt. Die erste Rückwirkung ihrer Bildung auf die *residuary church*, etwa die Hälfte, war auch nicht nachtheilig, da diese nun mit ihr in Wetteifer trat. Dieselbe erhielt zugleich einzelne Concessionen wie die Bestimmung, dass wenigstens das motivirte Veto der Gemeinen von den Presbyterien geprüft werden solle. Aber die zurückgebliebene Kirche kam dessen ungeachtet immer mehr unter den unbeschränkten Einfluss der Gleichgültigen oder, was eben soviel bedeutet, der *„Moderates"* und des *„Moderatism"*: ihre General-Assembly wenigstens ist tot, wenn sie auch immer noch in alter Förmlichkeit und Pracht, wobei der Lord-high-commissioner mit 6 Pferden angefahren kommt, eröffnet wird. Wie frisch und lebendig tagt dagegen zu gleicher Zeit[3]) 400 an der Zahl die der *free church* in ihrem anfangs ganz unscheinbaren Versammlungsgebäude! Indessen werden doch fortwährend Versuche zur Wiederannäherung beider Kirchen gemacht, bis jetzt freilich ohne Erfolg.

Uebrigens gibt es auch noch eine bischöfliche Kirche in Schottland, nicht vereinigt mit der Staatskirche von England. Sie rührt her von jenen Gemeinen, welche von den Versuchen Karl's I. und des Erzbischofs Laud, die schottische Kirche der anglicanischen zu conformiren, übrig geblieben sind und die durch die Isolirung mit der Zeit Abzeichen an-

---

[1]) Köstlin S. 391.

[2]) Im Jahr 1855 hatte die freie Kirche 9 Professoren, 747 Geistliche, 661 Lehrer, 200 Candidaten und mindestens 700000 Mitglieder. Sie hatte dagegen 900 Kirchen erbaut, viele sehr einfache, aber auch prachtvolle wie New-College in der Princess-Street.

[3]) Im Monat Mai tagen überhaupt alle Generalsynoden der vier verschiedenen Kirchen: der *established church*, der *free church*, der *U. P. (united presbyterian) church* und der *reformed church*.

genommen haben, welche von der anglicanischen Kirche abweichen und einen romanisirenden Anstrich haben. Bis zum Jahre 1788 weigerten sie sich für die Dynastie zu beten und erlitten deshalb einen Druck, der aber aufhörte, als sie nachgaben. Es sind etwa 100 Gemeinen und Geistliche unter 7 Bischöfen und einer Generalsynode. Diese Bischöfe werden aber nicht wie englische Bischöfe als Lords von reichem Kirchengut unterhalten, sondern aus einem von den Gemeinen dazu gesammelten Fonds ziemlich ärmlich, sehen jedoch hoch herab auf alle Nichtepiscopalen, weil diese keine rechte Ordination der Geistlichen hätten. Im Jahre 1804 haben sie zwar die 39 Artikel angenommen und infolge dessen anglicanische Gehülfen erhalten, auch haben wohl anglicanische Episkopalen, welche in Schottland lebten, Verbindung mit ihnen gesucht; aber gerade neuerdings sind Mitglieder beider Theile wieder auf die Unterschiede aufmerksam und einer Erneuerung der Trennung zugeneigt geworden. Noch 1838 hat eine Synode der schottischen Episcopalen den *code of canons* revidirt und hier die Abweichung in der Liturgie sanctionirt, auch im Bekenntnis mehr Annäherung an die Transsubstantiationslehre eingeführt; und selbst anglicanische Gemeinen in Schottland haben sich wieder von denselben getrennt.

§ 4. Die anglicanische Kirche und ihre Parteien.

Burns, Ecclesiastical Law, 1842. — Rogers, a Pratical arrangement of ecclesiastical law 1849. — Herm. Uhden, Die Zustände der anglicanischen Kirche, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Verfassung und ihres Cultus, Leipzig 1843. — G. Weber, Die akatholischen Kirchen und Secten von Grossbritannien, Leipzig 1845—52, 2 Bde. — *Congbeare, Churchparties, Oct.* 1853 aus *Edinb. Review*, bes. Abdruck: *Lond. Congan.* — Geist der britt. Mission im Baseler Magazin 1816. — Weaver, Der Puseyismus in seinen Lehren und Tendenzen, übersetzt von Ed. Amthor, Leipz. 1844. — M. Petri, Beiträge zur besseren Würdigung des Puseyismus, Göttingen 1843—1844, 2 Hefte. — Illgen's Zeitschrift 1844, Heft 4. — Fock in den tübinger Jahrbüchern, August 1844. — Lechler, Anglo-Katholicität in den theol. Studien und Kritiken, 1841, Heft 4. — Gelzer's protest. Monatshefte Mai 1853, April 1854 u. ff. — L. Schöll, Die kirchlichen Zustände in England seit Mitte des 19. Jahrhunderts. — Desselben Artikel in Herzogs Realencyklopädie I, S. 323—347; XIV, 212—270; XX, 259—314. — Diestel, die Oxforder Essays und Reviews in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1861, Heft 4. — H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Leipz. 1860.

Die bischöfliche Kirche in England, das andere *establishment*, besteht nicht ganz mehr, aber doch grossentheils noch in alter Weise fort und nimmt eine Stellung ein als die weltlich angesehenste und reichste kirchliche Repräsentation, welche der ganzen protestantischen Kirche und der christlichen überhaupt eigen ist. Nach einem Census vom Jahre 1851 stehen an ihrer Spitze die beiden Erzbischöfe von Canterbury und von York und 28 Bischöfe mit grossen politischen Vorrechten, nemlich als

spiritual **lords** Mitglieder des Oberhauses, die Erzbischöfe mit dem höchsten Rang gleich nach den Mitgliedern der königlichen Familie und vor den Dukes, Marquesses, Earls und Viscounts, und die Bischöfe sogleich nach diesen und vor den Baronets, zusammen mit einem jährlichen Einkommen von über 200,000 L., also durchschnittlich einer von mehr als 10,000 L. Ihre Capitel haben ausserdem noch etwa 350,000 L. zu beziehen. Das sind noch über 2 Millionen Thaler. Diese Bischöfe und unter und neben ihnen ein von ihnen nicht sehr abhängiger Clerus (man hat berechnet, dass der anglicanische Clerus, 18—19,000 Geistliche, zusammen ein grösseres Einkommen besitzt als der ganze übrige christliche Clerus, nemlich dieser 9 Millionen L. und jener 9,440,000 L.) haben nach dem Census von 1851 die Kirchenleitung über 11,728 Pfarreien und 14,077 Kirchen und Capellen mit Sitzen für 5 Millionen Menschen, von welchen Kirchengebäuden etwa 1800 erst in den 20 Jahren von 1831 bis 1851 gebaut worden sind. Von den 11,000 Pfarreien aber haben die Gemeinen keine zu vergeben; die grössere Hälfte der Wahlen hängt von den Privatpatronen ab, welche dabei oft ziemlich simonistisch verfahren sollen, doch werden sie durch die Bischöfe beschräukt und controlirt, weil diesen die Ertheilung oder auch die Versagung der Ordination mit unbeschränktem Veto zusteht. Bei den andern übt die Krone das Patronatrecht aus oder auch die Universitäten. Die Bischöfe besetzen etwa 2000 Pfarrstellen. Die Bischöfe selber sollen zuvor eigentlich von dem Capitel ihrer Geistlichen gewählt werden, und der Form nach geschieht dies auch, in der That aber ist es die Krone, welche dem Capitel den zu Wählenden durch einen *congé d'élire* bezeichnet und die Einkünfte zurückhält wenn es einen Andern wählen sollte. In ihren Diöcesen besitzen die Bischöfe eine ausgedehnte geistliche Jurisdiction in Angelegenheiten von Erbschafts- und Ehesachen, von Kirchenzucht gegen Geistliche und Laien und von Streitigkeiten über Kirchengüter. Dazu bestehen Gerichtshöfe, deren Richter sie ernennen. Die Diöcesen zerfallen wieder in Archidiakonate und unter den *archdeacons* stehen *rural deans*, Landesdechanten mit 10 Gemeinen unter sich. Die Inhaber der Parochien und ihrer Einkünfte, *incumbents* genannt, heissen *rectores*, *vicars* oder *perpetual curates*, einige darunter mit Einkünften bis zu 7000 L., die meisten mit Besoldungen zwischen 200 und 300 L., doch 134 zwischen 1000 und 1500 L. Sie können aber ihre Geschäfte unter Zustimmung der Bischöfe durch *curates*, welche sie bezahlen, schlechthin verrichten lassen; es sind Stellen, die schon vermöge der nie *sine titulo* ertheilten Ordination ziemlich gesucht und bei dem Reichtum vieler Incumbents auch ziemlich häufig sind. So besteht also hier eine glänzende und schon durch ihre politische Stellung einflussreiche Geistlichkeit, welche seit der Aufhebung des Cölibats aus allen und selbst aus den höchsten Klassen der Nation ergänzt wird, deren Verhältnisse

kennt und nachdrücklich auf sie einzuwirken vermag. Zugleich wird diese Geistlichkeit von einer in den Familien mehr als in irgend einem andern christlichen Lande heimischen Frömmigkeit getragen. Aber diese Lebendigkeit des religiösen Interesses und zugleich des Freiheitssinnes der Nation ist es nun auch gewesen, welche vielen ihrer Mitglieder diese blos königliche und aristokratische Staatskirche verhasst gemacht und sie in die Vereine der Dissenters geführt hat.

Ausserdem erstreckt sich die bischöfliche Kirche auch über die englischen Colonien. Im Jahre 1863 gab es in diesen 42 Bischöfe königlichen Patronats und noch immer mehren sie sich. Selbst über das fast ganz katholische Irland erstreckt sich die bischöfliche Kirche als die herrschende. Dort zählt man neben $6^1/_2$ Millionen Katholiken nur $1^1/_2$ Millionen Protestanten und unter diesen gehören nur 852,000 zur anglicanischen Kirche. Dennoch ist die Abtheilung des Landes in Diöcesen mit Bischöfen wie vor der Reformation beibehalten, aber die Anglicaner sind in den Besitz derselben und ihrer Einkünfte gesetzt worden. Seit 1833 gibt es dort zwei Erzbischöfe zu Armag und zu Dublin und unter jedem 6, also im ganzen 12 Bischöfe. Diese Erzbischöfe und Bischöfe beziehen 130,000 L. Einkünfte, ihre Capitel 23,000 L. und die übrige Geistlichkeit 600,000 L. Da es aber an Gemeinen für diese fehlt oder da diese doch meisst äusserst klein sind, so dauert hier besonders das Unwesen fort, dass die Pfründeninhaber ihre Geschäfte durch karg besoldete Curates besorgen lassen und selbst, vielleicht in England wohnend, die Einkünfte beziehen, während die katholische Hierarchie in Irland, um welche sich der Staat nicht kümmert, nur durch freiwillige Anschliessung der Bevölkerung und durch freiwillige Beiträge besteht.

Diese so glänzend ausgestattete und politisch so mächtig unterstützte Geistlichkeit der bischöflichen Kirche hat nun aber auch ausserdem, dass ihre Bischöfe Lords des Oberhauses sind, noch ihr eignes Parlament, die Convocation mit einem Oberhaus, in welchem wieder die Bischöfe, und mit einem Unterhaus, in welchem Decane und Abgeordnete sitzen. Der Form nach besteht dasselbe noch und wird mit den beiden Häusern des weltlichen Parlaments einberufen, aber seit einem Conflict mit der Regierung im Jahre 1717 immer nach der Eröffnung wieder aufgelöst. In den letzten Jahren hat man theils mehr Wiederbelebung des Instituts gefordert, theils es auch in einigen wenigen Fällen etwas weiter kommen lassen. Zuerst liess man die Convocation wieder einmal 1852 vier Tage lang bis zur Annahme einer Bitte an die Königin um Wiederherstellung des Instituts debattiren. Später hat man sie dann noch ein oder das andere Mal tagen lassen; aber grosses Ansehn und eingreifenden Einfluss hat es dadurch nicht gewonnen. Factisch ist das höchste Gericht in Kirchensachen das *privy council* der Königin. Bis 1832 entschied in Fällen der Appellation

an den König ein von ihm gewählter Delegatenhof; dessen Functionen wurden seitdem auf Brougham's Antrag einem gerichtlichen Ausschuss des *privy council* übertragen, zu welchem zwei Prälaten aus demselben, aber ohne Stimmrecht, zugezogen werden. Das nächst höchste Gericht ist der *court of arches*, der kirchliche Gerichtshof des Erzbischofs.

Der so situirte anglicanische Clerus steht nun zwar nicht nur den Katholiken, sondern auch den protestantischen Dissenters abgeschlossen und aristokratisch gegenüber; doch nicht in gleicher Weise, vielmehr hat es auch in seiner eignen Mitte nicht an Ungleichheit und an Parteien gefehlt, welche zum Theil durch das Verhältnis zu den Draussenstehenden, wenn auch nicht entstanden, doch vermehrt und befördert worden sind. Drei Richtungen und Parteien scheiden sich nemlich in der anglicanischen Geistlichkeit, welche jetzt auch neben einander, beinahe zu gleichen Theilen in ihr bestehen, welche aber innerhalb des letzten Jahrhunderts erst nach einander aufgekommen und beinahe auf einander gefolgt sind. Das ist 1. die *evangelical* oder *low church party*, 2. die *high church party*, mit ihrer Uebertreibung in den Puseyiten oder *tractarians*, 3. die *broad-church party*, von denen die beiden ersten jede etwa $^2/_5$, die letzte $^1/_5$ des Clerus umfassen.

Die erste unter diesen Parteien ist eine Wirkung der Erregung, welche der englischen Kirche besonders durch die Methodisten zugeführt wurde. Die Fürsorge derselben für das verwahrloste Volk beschämte die Gleichgültigkeit und Verweltlichung der reichen Pfründeninhaber noch aus der Zeit des Deïsmus und des französischen Materialismus und weckte in vielen mehr christlichen Ernst und Eifer, zugleich ein Mistrauen gegen äussere Formen und eine Kirchlichkeit, welche sich gegen die Veräusserlichung in der englischen Kirche und noch mehr gegen das Papsttum so unzureichend erwiesen hatte. Es wurde von neuem auf Innigkeit und Herzensfrömmigkeit gedrungen. Und so entstand das erste Revival in der anglicanischen Kirche bei den Evangelicals. Doch verband sich das evangelische Dringen auf die Rechtfertigung durch den Glauben allein und die antikatholische Verwerfung äusserer Werke hier durchaus nicht mit Unthätigkeit für Werke christlicher Liebe; vielmehr wurden eifriger als bei den sonst ähnlichen deutschen Pietisten seit Ende des 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts Kräfte vereinigt und Vereine gestiftet für Anstalten der äusseren und innern Mission. Den grössten und gesegnetsten Einfluss übte W. Wilberforce (geb. 1759, gest. 1833), welcher, durch Wesley und Lavater angeregt, schon 15jährig eine Abhandlung gegen den Sclavenhandel geschrieben hatte. Als er mit 21 Jahren ins Parlament gewählt worden, wurde er mit Pitt eng befreundet. Im Jahre 1789 eröffnete er im Parlament den Kampf gegen den Sclavenhandel und nach 18 Jahren erreichte er es 1807, dass dessen Ungesetzlichkeit für England

in der Abolitionsbill ausgesprochen wurde. Seine Schriften, von denen eine vom Jahr 1797 in 50 Auflagen verbreitet war, hatten zugleich den grössten Einfluss auf die Herstellung des Christentums in den höheren Klassen. Die Evangelicals gingen weiter. Im Jahre 1799 stifteten sie die christliche Tractatengesellschaft, welche in 53 Jahren 600 Millionen kleinere Schriften verbreitete, im Jahre 1801, nachdem 1792 eine baptistische und 1795 eine dissenterische Missionsgesellschaftsgründung vorausgegangen war, die *church missionary society*, welche um 1855 etwa 2000 Arbeiter auf mehr als 100 Stationen unterhielt, und 1803 unter der besonderen Mitwirkung von Wilberforce die brittische Bibelgesellschaft, welche 50 Jahre nachher, in ihrem Jubeljahr, ein Einkommen von 222,659 L. bezog und bis dahin 50 Millionen Bibeln in 148 Sprachen, also täglich gegen 1500 verbreitet hatte. Dazu fügten sich dann Vereine zur Begründung von Volksschulen, Volksbibliotheken und Kirchenbauten, sowie Mässigkeitsvereine und Vereine zur Einwirkung auf die Gefangenen, auf Matrosen, auf Bergwerks- und Eisenbahnarbeiter.

Noch jetzt zählt eine grosse Zahl, etwa $^2/_5$ der englischen Geistlichen, zu diesen protestantischen, antipapistischen, pietistischen Evangelicals. Es gehörte zu ihnen John Bird Sumner, der als Bischof von Chester über 200 neue Kirchen einweihte und zuletzt Primas, Erzbischof von Canterbury, war. Es gehörte dazu der Kirchenhistoriker Isaac Milner, der Missionar Henry Martyn, der Prediger Bickersteth und von jetzt noch lebenden: Dr. Cumming in London, Hugh Mac-Neile in Liverpool, Verfasser eines Buchs *the church*, zugleich der beste Prediger, u. a. Unter den Laien haben die Evangelicals ihren zahlreichsten Anhang in den Mittelklassen. Sie sind schon seit einiger Zeit die von der Regierung am meisten begünstigte Partei. Denn Lord Russell hat sie schon von 1846 bis 1851 und dann Lord Palmerston bis 1865 bevorzugt. Der Schwiegersohn des letzteren, Lord Shaftesbury, der einflussreichste Mann in der gegenwärtigen Verwaltung der Kirche von England, ist ihr Gesinnungsgenosse. Sie sind Gegner wie des Katholicismus überhaupt, so der katholischen Trennung von Staat und Kirche insbesondere. Sie haben auch kein Interesse für Herstellung altertümlicher Formen und Cultus, für christliche Kunst, und viele auch wenig für die theologische Wissenschaft. Besonders und entschieden sind sie gegen die deutsche Theologie und deren biblische Kritik eingenommen. Sie dringen auf unbedingte Autorität der heiligen Schrift und dabei auf strenge Inspirationslehre und auf die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein; doch halten sie wie sonst auf strenge Zucht, so auch auf den englischen Sonntag, und darum finden sie sich denn auch am friedlichsten mit den Dissenters zusammen, da sie das, was diesen fehlt, nicht überschätzen. Ihre Organe sind *the christian*

Observer, von Wilberforce begründet, und das *London Record*, woher auch der Name „*Recordite*“ für die strengeren unter ihnen.

Die zweite, dieser entgegengesetzte, ist die hochkirchliche Partei. Der Name „hochkirchliche Partei“ wird zuerst gebraucht für die particularistischen und aristokratischen *non jurors*, welche Wilhelm III. nicht Treue schwören wollten. Hier ist es diejenige, welche einen besonderen Wert auf die unterscheidenden Eigentümlichkeiten der anglicanischen Kirche, auf die ununterbrochene Succession der Bischöfe von den Aposteln her (*successio ordinum*), auf die dadurch vorzüglich wertvolle, wo nicht alleingültige und wirksame Ordination der Bischöfe, auf Zugehörigkeit zur anglicanischen Kirche und darum auf Verwerflichkeit der Dissenters und ihrer Gemeinschaft legen. Durch die Aufhebung der Testakte (1829) und die dadurch bewirkte Zulassung von Katholiken und Dissenters zum Parlament, sowie durch die Aufhebung der Hälfte der irländischen Bistümer (1833) wurde die Furcht vor dem Verlust und darum der Eifer für den Fortbestand der anglicanischen Kirche und ihrer Bischöfe erhöht. Die Richtung dieser Hochkirchlichen enthält und befriedigt mehr englischen Stolz auf das, was England allein und vor andern voraus hat. Sie gibt dem Einzelnen mehr Freiheit ohne Belästigung durch Zucht, hat nichts gegen die englischen Volksbelustigungen (Pferderennen, Fuchsjagd, Bälle und Schauspiele) und ist sofern weltlicher als die der Evangelicals. Sie hat deshalb auch mehr Anhang entweder in den höheren oder in den untersten Klassen, welche sie nicht so wie jene durch Kirchenzucht und finsterste Sonntagsfeier gedrückt sehen will, und weniger in den von den Evangelicals und den Dissenters beeinflussten Mittelklassen. Ihre Anhänger interessiren sich für Reinigung der kirchlichen Architektur und des Kirchengesangs von „*tasteless innovations of recent barbarism.*“ Ihre Zeitschriften sind *Guardian* und *Chronicle*, ihre Universitäten Oxford und Cambridge. Obgleich auch zu ihnen ein grosser Haufe reicher Gleichgültiger zählt, so haben sie doch grosse Verdienste um Ausbreitung der englischen Kirche in den englischen Colonien: von 1840 bis 1853 wurden dort 15 neue Bischofssitze creirt und die Geistlichen daselbst vermehrten sich von 274 auf 503. Ein heilsamer Wetteifer mit den Evangelischen ist auch ihnen schon zu gute gekommen.

Aber übertrieben ist nun das Eigentümliche dieser Richtung seit dem letzten Menschenalter von denen, welche bald Anglokatholiken, bald Tractarians, bald Ritualisten, am gewöhnlichsten Puseyiten genannt werden. Diese haben einen zahlreichen Anhang unter der jungen Generation Geistlicher, welche in dem hochkirchlichen Oxford und in Cambridge gebildet wurden. In den dreissiger Jahren gab es nemlich in Oxford eine Anzahl talentvoller und kenntnisreicher Männer, Lehrer und Studirende, welche den Vorzug der Kirche besonders in einer rechten

Würdigung und Verwaltung der Sacramente und in hinreichender Schätzung der Succession der Bischöfe von den Aposteln her und in der Unentbehrlichkeit derselben zur Vollgültigkeit und Wirksamkeit ihrer Ordination anerkannten. Nicht so sehr in der Gegenwart als vielmehr in dem kirchlichen Altertum, dessen Studium sie sich mit besonderem Interesse hingaben, fanden sie ihr Ideal verwirklicht. Darum strebten sie danach, dasselbe für die Gegenwart in der Autorität der Tradition, in der Wiedereinführung des Messopfers, der Heiligenverehrung und der Kreuzesanbetung wieder zu gewinnen; nur dass sie dabei unter einander wieder nach Abstufungen ziemlich verschieden dachten. Es ist dies fast dieselbe Romantik, die sich später auch bei uns in Deutschland als besondere Glaubensstärke und höhere Christlichkeit geltend gemacht hat.

Namhafte Vertreter dieser Ansichten waren neben dem Bischof Sam. Wilberforce von Oxford hauptsächlich Ed. Bouverie Pusey (geb. 1800), Professor der hebräischen Sprache daselbst, welcher nach einer Reise in Deutschland auch eine Schrift über den dortigen Rationalismus (1828—1830) herausgegeben hat, ferner John Henry Newman, Tutor und Fellow am Christ-College, John Keble († 1866), Dichter und Professor der Poesie, Rich. Froude, Tutor in Oriel College, früh gestorben, u. a. Diese entwarfen 1833 einen Katechismus *the churchman's manual* und auf einer Conferenz noch ein kürzeres Bekenntnis, für welches sie Anerkennung und Anschliessung wo möglich von allen Bischöfen der ganzen englischen Kirche zu erreichen suchen wollten. Darin war als der einzige Weg zur Seligkeit das h. Sacrament der Eucharistie und als Bürgschaft für dessen Besitz die apostolische Beauftragung der Bischöfe bezeichnet und zugleich die Pflicht ausgesprochen worden, der Geringschätzung dieser Heiligtümer durch Schriften entgegen zu wirken. Und zu diesem Zwecke fingen sie nun an eine grosse Anzahl von *Tracts for the times* zu schreiben, von welchen sie auch den Namen Tractarians erhalten haben. In diesen Tracts, deren bis zum Jahr 1841 etwa 90 erschienen, kamen die Verfasser nun immer weiter ab von dem, was an Protestantismus auch in dem Charakter und Bekenntnis der englischen Kirche lag und immer weiter in der Uebertreibung anderer Elemente derselben bis zum Katholicismus, zu dem später viele dieser Richtung förmlich übergetreten sind. Jm 19. der 39 Artikel heisst es: *ecclesia Christi est visibilis coetus fidelium;* dies und die sonstige äussere Repräsentation und Ausstattung der bischöflichen Kirche stellten sie als Vorzug hin, also gerade das, was die Dissenters und Evangelicals gering achteten. Auch weil sie an der Reformation manches verfehlt fanden, priesen sie die alte Kirche und ihre Einheit, betrachteten diese zwar nicht als einerlei mit der römischen, aber doch den römischen Katholicismus als einen Zweig derselben und den Anglokatholicismus als den andern. Sie stellten sich die Aufgabe, diesen dem alten ungetheilten Ganzen

wieder conformer zu machen. Sie lehrten, es gebe keine Heilsgewissheit ohne die Gewissheit, dass man die rechte Kirche und in dieser das wirksame Sacrament habe, und keine rechte Kirche ohne Succession von den Aposteln her und überliefert durch die Bischöfe, Presbyter und Diakonen. Sie hielten keine Auslegung der heiligen Schrift für zulässig und sicher als unter der Autorität der Kirche, deren „primitive Tradition" älter sei als die Schrift selbst. In der rechten Kirche wirke nicht der Glaube das Heil, sondern das Sacrament. Es werde von allen Dissenters ein unerhörter Misbrauch getrieben mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, welche gegen Romanismus nützlich sei, aber nicht ausreiche gegen Antinomismus. Die Taufe wirke Rechtfertigung und Heiligung; ihr Wasser sei begeistet und sacramental; die That des Geistlichen mache es kräftig zur Wirkung der Wiedergeburt. Das Abendmahl sei auch ein Opfer zur Erinnerung; Ordination, Beichte, Confirmation, Ehe und letzte Oelung seien Sacramente im weiteren Sinn; Heiligen- und Märtyrertage (einige ohne dies schon beibehalten) müssten wieder gefeiert, Klöster und Cölibat wieder empfohlen, vor allem aber der Cultus durch tägliche Gottesdienste, Kerzen, Singen, Processionen, Knien und Ohrenbeichte wieder emporgebracht werden.

Das alles fand viel Anklang bei vornehmen Leuten mit verwöhntem Geschmack und in einer gelangweilten Zeit. Aber der 90. Tract mit dem Versuche Newman's den 39 Artikeln einen ganz katholischen Sinn unterzulegen, ebenso das darauf verhängte Verbot der Tracts durch den Bischof von Oxford, Dr. Bagot, verminderten doch bei vielen die bisher allgemeinere Vorliebe für diese Richtung und brachte eine Theilung unter den Anhängern hervor. An die Stelle der Tracts trat *the british critic* als ein neues Organ der Puseyiten. Pusey selbst wurde wegen einer Predigt über das Abendmahl, in welcher er der Transsubstantiation zu nahe kam, 1843 auf 2 Jahre suspendirt. Im Jahre 1845 wurde durch eine Convocation aller Doctoren und Magister von Oxford, deren Zahl ungefähr 1200 betrug, gegen einen Puseyiten Ward dessen Anspruch, die 39 Artikel auch katholisch verstehen zu dürfen, verworfen und derselbe seiner Grade für verlustig erklärt. Dies bewirkte dann, dass Ward mit Newman und sehr vielen andern Geistlichen und Laien katholisch wurden, was damals auch neuen Widerwillen gegen die katholische Kirche erregte und Veranlassung zum Zusammentreten der „evangelischen Allianz" gegen sie gab, während Papst Gregor XVI. von diesen Puseyiten geurtheilt haben soll: *sono papisti senza papa, catholici senza unita, protestanti senza liberta.*

Unter denen aber, welche blieben und nun einiger waren, wirkte der Trieb fort, den Cultus durch Rehabilitation alter Formen und Gebräuche zu modificiren und durch Einwirkung auch auf die Gesetzgebung für die

Hierarchie wieder mehr Selbständigkeit zu gewinnen. Doch geschah dies nicht immer mit Erfolg. Dies zeigte sich, als im Jahr 1846 ein Geistlicher Gorham, der den Evangelicals angehörte, eine Pfarrel im Bistum Exeter erhalten hatte. Der Bischof Dr. Philipotts, ein eifriger Tractarianer, fasste gleich Mistrauen gegen ihn und unterwarf ihn einem Colloquium. Darin bekannte sich jener zu der Ansicht, dass das Sacrament der Taufe allein nicht die Wiedergeburt mittheile und dass Kinder dadurch nicht zu Gliedern Christi und Kindern Gottes gemacht würden, indem er zugleich behauptete, dass sich diese seine Ansicht mit Art. 27 der 39 Artikel vereinigen lasse, was freilich schwer durchzuführen ist. Daraufhin verweigerte nun der Bischof die Zulassung dieses Geistlichen. Da die Sache zuletzt von einer Instanz zur andern bis an das *privy council* der Königin kam und dieses gegen den Bischof entschied, weil in Nebenpunkten stets Dissense geduldet worden seien, beantragten (1850) 25 Bischöfe im Oberhause, dass solche Fragen wegen Irrlehren künftig nicht durch dessen Rechtsgelehrte allein entschieden werden sollten. Aber die Bill fiel durch und Gorham musste zuletzt eingeführt werden. Dies erregte nun den höchsten Grad politischer Aufregung, auch gegen den Erzbischof, welchen Petitionen mit 2400 Unterschriften gebeten hatten, sich nicht zum Vollstrecker einer weltlichen Entscheidung in Kirchensachen zu machen, welcher sich aber dann doch gefügt hatte. Aber eben um diese Zeit vollzog sich nun in England ein Umschwung der öffentlichen Meinung infolge einer zu kühnen Massregel, welche vielleicht schon in zu früher Hoffnung auf diese Zeichen von Rom ausging: im October publicirte Papst Pius IX. eine neue Eintheilung von ganz England in 12 katholische Diöcesen, indem er zugleich die Geistlichen dazu ernannte, auch den Engländer Wiseman zum Cardinal und Erzbischof von Westminster erhob. Dadurch erneuerte sich wieder allgemeiner das altenglische Mistrauen gegen päpstliche Uebergriffe und der Ruf: *no popery!* Nicht nur im Parlament wurde nun der Angriff unschädlich gemacht durch die *ecclesiastical title bill*, sondern auch viele Geistliche und mehrere Bischöfe, welche sonst beifällig gestimmt waren, erklärten sich nun gegen die Losreissung der Kirche vom Staate, gegen theatralische Cerimonien u. s. w. Das schadete auch der Sache der Puseyiten ganz entschieden. Nichts destoweniger war unter den jungen Geistlichen, soweit sie nicht katholisch geworden waren, eine eifrige Partei vorhanden, welche es nicht an eigenmächtigen Versuchen von Einführung altertümlicher Gebräuche fehlen liess, so dass der ernste Lord Shaftsbury sich im Jahr 1867 für verpflichtet hielt eine *clerical vestments bill* ins Oberhaus zu bringen. Wenn diese nun aber auch nicht durchging, so soll doch, seitdem Pusey selbst, der noch in seiner Schrift *Eirenicon* bei aller Anerkennung der Glaubenseinheit und des Tridentinums die rechtlichen Uebergriffe Roms und die Untrüglichkeit des Papstes zurückgewiesen hatte, 1868

mit dem Bischof Hamilton von Salesbury selbst katholisch geworden ist, diese ganze Richtung dem gesunden, durchaus nicht unchristlichen, aber auch nicht hierarchischen, sondern evangelischen und dabei freiheitsbedürftigen Sinne des englischen Volkes gegenüber in Abnahme begriffen sein und in Oxford selbst ihre Basis verloren haben. Es ist doch auch nicht anzunehmen, dass das englische Volk die schweren und opferreichen Kämpfe um seine Selbständigkeit und Freiheit gegen die Ansprüche Roms zu einer Zeit vergessen sollte, wo Rom diese Ansprüche in dem Vaticanum so kühn erneuert hat, welche Anstrengungen auch der Cardinal Manning mit all den Convertiten aus den Reihen der Ritualisten aufbieten mag, seine Landsleute auf dem Wege des Ritualismus hinter sich her zu ziehen.

Eine dritte Partei führt den Namen der *Broad-church-party*, eine Erneuerung des Namens der Latitudinarier, mit welchen sie auch der Sache nach verwandt ist. Es ist die Partei der „Gemässigten", *Moderates*. Sie selbst nennen sich auch wohl Katholische; aber doch wohl nur in dem Sinne, um ihre Abneigung gegen Particularismus, ihre durchaus positive, nicht hadernde, vielmehr überall das gemeinsame Gute und Christliche aufsuchende Bestrebung dadurch zu bezeichnen. Ausser einer ziemlichen Anzahl von Bischöfen (im Jahr 1853 nach Conybeares Angabe 10 von 28) gehören besonders eine Reihe der ausgezeichnetsten theologischen Schriftsteller dazu, die gerade auch mit der deutschen Literatur bekannt sind. Weltliche Schriftsteller hatten hier den Weg bereitet wie besonders zwei: Samuel Taylor Coleridge (geb. 1772, gest. 1834), längere Zeit in Deutschland gebildet, als Dichter und Philosoph fruchtbar, auch im Hervorsuchen alter Volkspoesien und Ueberreste, und der Pädagog und Historiker Thomas Arnold (geb. 1795, gest. 1842), Verfasser einer römischen Geschichte neben Niebuhr. Durch Coleridge und Arnold wurden angeregt Julius Hare (geb. 1795, gest. 1855), sehr bekannt mit deutscher Theologie, zuletzt Archidiakonus, der nach seinen eignen Worten im Jahre 1811 auf der Wartburg gelernt hatte, dem Teufel Tintenfässer an den Kopf zu werfen. Ihm folgten wieder namhafte Schüler wie Rich. Trench, Professor am Kings-College, Fr. Maurice, wegen Leugnung der Apokatastasis als Professor am Kings-College abgesetzt, ferner der Kirchenhistoriker H. G. Milman, Henry Alford, der Herausgeber des neuen Testaments, Exegeten wie Conybeare und Howson, Charles Kingsley, der Dichter der Hypathia, Arth. P. Stanley, Professor zu Oxford, nachher Domdekan von Westminster. Diese Männer wollten zunächst Friede in der Wissenschaft und durch sie, welche sie schätzen, Friede womöglich zwischen Philosophie und Theologie. Sie haben Interesse für deutsche Theologie und Philosophie, aber dabei auch Liebe für das Christentum als Heilsmittel. Sie sind — und davon führen sie ja auch den Namen — weitherziger, als sonst Engländer zu sein pflegen, wenigstens weitherziger als die Evan-

gelicals und die Puseyiten. Sie haben einen allgemeineren, durch die Kenntnis anderer Völker und ihrer Literatur erweiterten Ueberblick und stellen sich die Aufgabe die höchste erreichbare Bildung nicht zu verdächtigen, sondern sich anzueignen und zu benutzen. So halten sie auch das Christentum nicht blos beschränkt auf seine englische Verwirklichung, sondern halten die Kirche für grösser. Sie sind durchaus nicht etwa rationalistisch dagegen eingenommen, sie schätzen es, wie schon angedeutet, als notwendiges Heilsmittel, aber sie finden es nicht an Eine Form und Sprache gebunden. Sie stellen sich selbst die Aufgabe, Christentum und Philosophie nicht streiten, sondern zusammen wirken zu lassen. Sie sind entschieden antikatholisch und protestantisch, sie sind zu christlich und zu philosophisch gebildet, um auf das *opus operatum* zu vertrauen; aber sie unterscheiden gemeinsam gebliebene Fundamentalartikel aller Protestanten vom Dissens in Nebenlehren. Darum ist denn auch von ihnen besonders der Versuch ausgegangen, durch grosse Zusammenkünfte von Protestanten aller Parteien, auch aller Dissenters, mehr Erfahrung von diesem Vorhandensein gemeinsamer Hauptsachen zu bewirken und dadurch an die Stelle der uralten, aber unchristlichen Gewöhnung gegenseitiger Anfeindung einen entgegengesetzten Anfang von Freude aneinander in grosser Gemeinschaft, in einem „evangelischen Verbundensein“ (*alliance*) zugleich gegen Rom wie gegen unitarische und auflösende Tendenzen treffen zu lassen.

Unter den Dissenters allein waren in England schon früher solche Vereinigungen versucht worden, Zusammenkünfte, bei denen die einen in den Kirchen der andern predigten. Nun wurden diese aber hier in einem grösseren Umfang angestrebt. Nach einem ersten Zusammentreten am 1. October 1845 in Liverpool, wo 200 Mitglieder aus 17 Kirchengemeinschaften zusammengekommen waren und auf Grund der Uebereinstimmung in der Hauptsache, etwa im Apostolicum, einen Bund zur Beförderung der christlichen Gemeinschaft- und Verbrüderung wie zur Abwehr katholischer Uebergriffe zu stiften beschlossen hatten, ohne deshalb eine Vereinigung der verschiedenen Kirchengemeinschaften sein zu wollen, wurde in der darauf am 19. August 1846 folgenden Versammlung dafür förmlich der Name „evangelische Alliance“ angenommen. Ihren Aufschwung nahm dieselbe jedoch erst auf der Versammlung zu London im Jahre 1851 zur Zeit der grossen Industrie-Ausstellung, wo Protestanten aus allen Ländern zusammengekommen waren. Derselbe Umstand kam ihr auch zu statten, als sie 1855 bei ähnlicher Gelegenheit in Paris tagte. Im Jahre 1857 tagte sie auch einmal auf Bunsen's Betrieb in Berlin, wo sie noch vielfach mit Mistrauen aufgenommen wurde, weil man sich in Deutschland überhaupt schon zu lange daran gewöhnt hat, sich um bloser Lehrdissense willen zu zersplittern. Für England hat die Thätigkeit dieser Allianz mit ihren Versammlungen aber eine entschieden wohlthätige Wirkung,

und wenn es auch nur die sein sollte, dass sie dort das Interesse für die bisher so lässig betriebene Theologie anregt und belebt.

Die Breitkirchlichen sind da fast die einzigen, welche die Theologie nach wissenschaftlichen Grundsätzen betreiben. Zu ihnen gehören die 7 Verfasser der Abhandlungen, welche 1860 unter dem Titel *Essays and Reviews* in Oxford erschienen, Temple, B. Jowett, Wilson, Pattison, Williams, Goodwin u. Powell, und ebenso der afrikanische Colonial-Bischof Colenso zu Natal mit seiner Schrift über den Pentateuch (Lond. 1862 in 5 Bänden). Aber eben dieses sehr partielle Eingehen auf deutsche Ergebnisse alttestamentlicher Kritik und auf Ermässigung der Inspirationslehre war es nun auch, was grossen Anstoss erregte und 8500 Geistlichen Veranlassung gab Protest dagegen zu erheben. Zwei dieser Essayisten, welche Geistliche waren, Wilson und Williams, wurden, der eine vom Bischof von Salesbury, der andere von Collegen beim *court of arches* angeklagt. Dieser Gerichtshof verurtheilte sie zu einem Jahr Suspension und zu den Kosten. Aber das *privy council* der Königin, an das sie appellirten, sprach sie am 8. Februar 1864 frei, obgleich von den 7 Richtern desselben die beiden Erzbischöfe dagegen gewesen waren. Aehnlich entschied derselbe Gerichtshof in der Sache des Bischof Colenso. Auch gegen ihn hatten Tausende von Geistlichen mit Unterschriften demonstrirt und der Erzbischof der Capstadt, nachdem ihn seine afrikanischen Suffraganen in 9 Punkten der Häresie beschuldigt, die Absetzung ausgesprochen, wenn er nicht bis zu einer bestimmten Frist wiederrufen würde. Da er nun aber hiergegen appellirte, so entschied das *privy Council* am 20. März 1865, dass der Erzbischof zu dieser Absetzung kein Recht gehabt habe. Viele Geistliche klagten wohl über diese Laienentscheidung; aber wenn dieser Gerichtshof glaubte nicht da bestrafen zu dürfen, wo noch Vereinbarkeit mit der heiligen Schrift und den 39 Artikeln vertheidigt werden konnte, so war das nicht nur ein Schützen von Lehrfreiheit auf gesetzlichem Grunde, sondern ein Eingehen auf etwas zu wenig Beachtetes, nemlich auf die notwendige Unterscheidung eines fundamentalen Bekenntnis-Minimums und einer weiteren nicht zu normirenden theologischen Entwicklung und Begründung.

Neben der Staatskirche bestehen dann in dem letzten Jahrhundert die Dissenters in ihren Sekten fast alle nicht nur wie früher fort, sondern haben auch im Laufe von 200 Jahren einen immer breiteren Boden erstritten und damit einen Beweis dafür geliefert, welche Kraft der Association und welche Gabe der Organisation dem angelsächsischen Stamme innewohnt. Sie machen zwar noch nicht ganz die Hälfte der Bevölkerung Englands aus, doch kann sich die Staatskirche der Toleranz gegen sie nicht mehr erwehren. Die Aufhebung der Testacte kam auch ihnen indirect zu gute. Namentlich aber erhielten sie durch die neuere Gesetzgebung (1836 und 1837) grössere Rechte in Bezug auf Taufe und Trauung, indem die

Staatskirche auf ihre Berechtigung, alleingültige Trauungen zu verrichten, verzichtete. Von der Zahlung der Kirchensteuer an die staatskirchliche Gemeine wurden die Dissenters erst lange nicht entbunden, da man in dieser Forderung ein Eigentum der Kirche erblickte, das nicht angetastet werden dürfe, bis endlich in den sechziger Jahren die Gladstonesche Kirchenbill die Beiträge der Dissenters zum anglicanischen Cultus aufhob.

Zwar die Presbyterianer sind im Laufe des vorigen Jahrhunderts zu Grunde gegangen. Fast die Hälfte von ihnen ist zu Unitariern geworden. Im Jahre 1851 zählte man 229 unitarische Gemeinen, von welchen 170 früher presbyterianisch gewesen waren. Gleichwohl haben die Unitarier in England nicht soviel zu bedeuten wie in Amerika, wo sie von Freemann (1787) gegründet, ihren Hauptsitz in Boston und an dem populären Schriftsteller Theodor Parker und dem geistvollen Channing ihre bedeutendsten Vertreter hatten. Aber immer noch zahlreich sind die Methodisten in England. Der Streit welcher 1741 zwischen ihren beiden Häuptern Wesley und Whitefield über die Gnadenwahl ausgebrochen war, hatte eine Trennung derselben in Wesley'sche oder arminianische und in Calvinianische Methodisten zur Folge gehabt. Diese letzteren, unter denen neben Whitefield noch eine Gräfin Huntingdon grosses Ansehen genoss und welche im Jahre 1794 noch 100,000 Anhänger zählten, sind in neuster Zeit bis auf 20,000 zusammengeschmolzen. Dagegen erhielt sich der Hauptstrom der Wesleyaner in ununterbrochenem Wachstum. Das hatten sie hauptsächlich ihrer guten Verfassung zu verdanken. Doch hat die Unzufriedenheit mit der schrankenlosen Macht und Willkür der an ihrer Spitze stehenden und sich selbst ergänzenden „Conferenz" 1850 innere Kämpfe hervorgerufen: die ganze Gesellschaft geriet über diese „Prediger-Oligarchie" in Verwirrung und Aufruhr. Aber die „Conferenz" widerstand allen Versuchen, dem Laienelement grösseren Einfluss zu verschaffen, aufs hartnäckigste, und so kam es binnen weniger Jahre zu einer Absonderung von 100,000 Mitgliedern, fast einem Drittel des Ganzen.

An einem Uebelstand entgegengesetzter Art leiden die Independenten oder Congregationalisten, welche sich auch noch in ziemlicher Anzahl mit 1400 Predigern und noch einigen Gemeinen ohne Prediger behaupten. Bei ihnen finden sich infolge der grösseren Selbständigkeit der Gemeinen gerade die Prediger in einer wenig würdigen Abhängigkeit von den Ansichten und Erwartungen der Gemeineglieder, welche sie berufen haben und unterhalten. Von den ebensowohl congregationalistischen Grundsätzen huldigenden Baptisten unterscheiden sich die calvinischen Baptisten, welche 1851 zu 1947 Gemeinen gehörten. In neuster Zeit haben die englischen Baptisten, deren Hauptprediger seit 1853 Spurgeon am Tabernacle in Kensington-road zu London ist, in Deutschland Anhang zu erwerben gewusst, ebenso wie die Swedenborgianer mit ihrer Lehre vom

doppelten Schriftsinn und von dem neuen Jerusalem schon hier in ihrer Gemeine, die aber noch weniger zahlreich ist als die der **Quäker**. Und all diese Menge von Sekten vermehrt sich noch fast jährlich. Die bedeutenderen von den neueren Sekten sind die **Irvingianer** und die **Mormonen**.

Neue englische Sekten.

§ 5. 1. Irvingianer.

Jones, Biographicals sketh of the Rev. Ed. Irving, Lond. Bennet 1835. — **Mich. Hohl**, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Irvings, St. Gallen 1839, 2. Aufl. 1850. — **Reich**, Ueber den Irvingianismus in theol. Studien und Kritiken 1849, 1, 139. — **Jacobi** in der deutschen Zeitschrift, 1850 Nr. 5—8. — Historisch-politische Blätter, 1856, Bd. 37, Heft 4—6. — Ev. Kirchenzeitung, 1856, Nr. 49—53. — *Wash. Wilks, Edward Irving, An eccles. and liter. biography, Lond. 1854.* — *Collected works of Ed. Irving by his nephew. th. rev. Carlyle,* bei Alex. Strahan, Lond. 1865, 5 Bde.

Der Schmerz über den Unglauben und die Auflösung des Zeitalters, die Aussichtslosigkeit einer Abhülfe dagegen im natürlichen Verlaufe der Dinge und die Sehnsucht nach einem ausserordentlichen und übernatürlichen Beistande erneuerten unter mehreren sehr ernst und christlich gesinnten Mitgliedern der schottischen und wohl auch der englischen Kirche den Glauben, dass die letzte Zeit nahe, und dass darum vorher noch durch ausserordentliche Kräfte des göttlichen Geistes dem Herrn eine reine Kirche wie die apostolische gesammelt werden müsse, um dem Herrn, wenn er komme, als heilige Gemeine und unbefleckte Braut entgegenzugehen. In dem Jahre 1822 und den folgenden fanden über die Sorgen und Hoffnungen der Kirche öftere Besprechungen statt in dem Kreise eines vielseitig verdienten Parlamentsmitgliedes **Henry Drummond** (geb. 1786, gest. 1860), eines reichen Bankiers, der auf einem Gute Albury in der Grafschaft Surrey einige Stunden südlich von London gleichgesinnte Männer versammelte. Drei Bände *Dialogues on prophecy* (Lond. 1829) enthalten protokollarische Aufzeichnungen dieser ihrer Unterredungen. Und bald glaubte man die ersehnte ausserordentliche Hülfe Gottes in Erfüllung gehen zu sehen in Zeichen, welche eine unzweifelhafte Erneuerung der Geistesgaben der apostolischen Zeit zu sein schienen; insbesondere fühlten sich seit 1830 in Schottland zuerst und dann auch in London an mehreren Orten einzelne Männer und Weiber nach anhaltendem Gebet oder während des Gottesdienstes oder ernster Besprechungen in einer Weise unfreiwillig zu Ausrufungen, welche unarticulirt und deren Bedeutungen ihnen selbst unverständlich waren, darnach dann aber auch zu verständlichen Ausrufungen in englischer Sprache erregt, dass sie selbst und andere

darin eine Erneuerung des Zungenredens der apostolischen Zeit anzuerkennen nicht umhin konnten.

Unter den Männern, welche in Albury-Park im Jahre 1827, damals ihrer 22, zusammen gewesen waren, befand sich auch der hegabteste und damals gefeiertste presbyterianische Prediger Londons. **Edward Irving**, im Jahre 1792 in der schottischen Grafschaft Dumfries geboren, ein Mann von den seltensten Eigenschaften des Geistes und selbst des Körpers, von herkulischer, riesiger Gestalt und mit gleich hinreissender Kraft des Geistes und des Wortes, dabei mit der mutigsten Bereitwilligkeit Opfer zu bringen und mit einer Ehrlichkeit, welche ihn auch Unwillkommenes anzuerkennen drängte, wenn er sich dieser Anerkennung nicht erwehren konnte, und dann, wo ihm diese abgenötigt wurde, lenksam, war früher 3 Jahre lang Gehülfe des berühmten Dr. **Chalmers** (geb. 1780, gest. 1847) in Glasgow gewesen, welcher ihn unter der jungen schottischen Geistlichkeit vor andern bemerkt hatte. Dreissig Jahre alt wurde er zum Prediger einer Gemeine schottischer Presbyterianer in London gewählt, wo ihm bald, da die kleine schottische Kapelle nicht ausreichte, eine grosse und glänzende, die *Caledonia-church*, gebaut wurde. Mit einem Eifer, welcher ihn anfangs zweimal, dann dreimal wöchentlich, dann täglich und zuletzt zweimal täglich predigen oder doch Gottesdienst halten liess, tadelte er in zerschmetternder Strafpredigt den Zustand der Kirche, welche ein Babel geworden sei, den Unglauben und die Sitten der Zeit und verkündigte zugleich die Nähe des Gerichts, der Wiederkunft Christi und den Anbruch des tausendjährigen Reichs. Ebenso in mehreren eignen Schriften. Seit 1827 fiel auch eine besondere Lehr- und Ausdrucksweise an ihm auf, nemlich die Art, wie er sich über die menschliche Natur Christi erklärte, nicht so, wie Gegner ihm Schuld gaben, dass er Christus Sündigkeit beigelegt hätte, aber doch in dem Sinne: Christus müsse, um unser Erlöser zu sein, ganz unsere menschliche Natur, also auch mit ihrer Verführbarkeit zur Sünde, angenommen haben. So sprach er in Predigten und so schrieb er auch auf Angriffe in einer Schrift: *on the human nature of Christ*, woraus sich Auszüge in seiner Biographie von **Hohl** finden. Als kraft- und gesinnungsvoller Engländer nahm er aber auch an den politischen Fragen Theil, wie u. a. sehr eifrig an der Emancipation der katholischen Irländer und an der Emancipationsbill **Wellington's** und **Peel's** 1829, welche er auf das eifrigste misbilligte, indem er dagegen predigte und schrieb und selbst die ganze Kraft seines Wortes zu einer Immediatvorstellung beim Könige **Georg** aufwandte, um ihn zu bestimmen, seine Einwilligung nicht zu geben. So entfalte er hier — Männer wie **Canning** und **Brougham** waren seine Zuhörer — zehn Jahre lang eine grosse und gesegnete Wirksamkeit, bis 1830 oder 1831 auch in seinem Kreise bei einem Mann und einem jüngeren Frauenzimmer sich die Gabe des Zungenredens zeigte, anfangs nur bei häuslichen Andachtsübungen,

plötzlich aber auch während Irving's Predigt und mehrmals bis zu vorübergehender Unterbrechung derselben. Während ein Theil der Gemeine dies als Störung beklagte, konnte Irving selbst nicht umhin, jene Herstellung apostolischer Kräfte in diesen zuerst unartikulirten und dann verständlich englischen Ausrufungen zu erkennen, und gegen den Rat von Verwandten und Freunden hielt er sich für verpflichtet, diese Aeusserungen nun auch in seiner Kirche und seinem Gottesdienst gern geschehen zu lassen und dazu aufzumuntern. Die ersten Ausrufungen von drei Frauen erfolgten unmittelbar nach einer Erklärung Irving's, dass das Schweigen in der Kirche, welches der Apostel den Frauen auferlege, doch nicht einen Befehl einschliessen könne, Regungen des göttlichen Geistes zurückzuhalten. Aber mehr als zwölf solcher Begeisterten wurden es niemals in London und Irving war niemals unter ihnen.

Mit grosser Betrübnis hielten sich hiernach die schottischen Kirchenältesten seiner Kirche für verpflichtet, ihn von dieser Unterbrechung der Ordnung abzubringen, indem sie sich auf die Stelle in 1. Korinth. 14, 33 beriefen: „Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens". Als dies vergeblich war, beantragten sie seine Entfernung vom Amt durch das seiner Kirche vorgesetzte Presbyterium zu Annan. Am meisten beklagte der ehrwürdige Dr. Chalmers, was geschehen war, er, der Irving „einen evangelischen Christen gepfropft auf einen alten Römer" nannte, der die stolzen starren Tugenden des einen mit der milden Demut des andern verbinde. Die Sache kam bis vor die schottische Generalversammlung, welche dann erst 1833 wegen der abweichenden Lehre über die Natur Christi seine Ausschliessung beschloss. So verdrängt, seines Amtes entsetzt und harte Verwerfungsurtheile seines Vaterlandes und ihrer Generalversammlung erwiedernd wurde er seit Mai 1832 noch kurze Zeit der Mittelpunkt der näher Gleichgesinnten, welche sich um ihn her zu einer neuen losgerissenen Gemeine scharten. Er predigte bald wie die Methodistenprediger im Freien, bald in einem dazu von Drummond in Newmanstreet angekauften Locale. Hier wurde nun, wie sein deutscher Biograph sich ausdrückt, „der Ausübung der vermeintlichen Gaben des heiligen Geistes ein freier Spielraum gestattet" und Irving die unbedingte Leitung des Vereins übergeben. Dieser führte nun eine Menge neuer Amtsverrichtungen mit Benennungen aus der apostolischen Zeit ein: Propheten, Evangelisten und Apostel, Diakonen und Aelteste und das aus der Apokalypse entlehnte Amt eines Engels, welches er sich selbst zutheilte. Auch den Cultus dieser Gemeine organisirte er nun freier nach Vorbildern der apostolischen Zeit und des alten Testaments; und schon bezeichneten die prophetisch Redenden auch Apostel zur Leitung der Gemeinen, darunter Henry Drummond, als Irving, seinen Austritt nur ein Jahr überlebend und erst 42 Jahr alt, 1834 an einem hitzigen Fieber starb. „Es war sein

Unglück", sagt einer seiner Verehrer, und dasselbe möchte vielleicht auch von einem seiner späteren Anhänger gelten, „dass er zu gut die Grösse seines Geistes kannte und fühlte; wie der Adler wollte er der Sonne zu nahe fliegen und ward mit Blindheit geschlagen".

Nach dem Tode **Irving's** hielt sich seine Gemeine nicht nur aufrecht, sondern, wie die Sache schon ohne ihn bestanden hatte, so verbreitete und organisirte man sie auch weiter: die Zwölfzahl der Apostel wurde vollzählig gemacht; einer von ihnen sollte der *primus inter pares* sein, doch keiner das Oberhaupt ausser Christus. Die 7 Gemeinen in London, ähnlich den 7 Gemeinen der Apokalypse unter 7 Engeln stehend, bildeten das Centrum der Gesellschaft, welche aber durchaus keine Sekte sein und darum ohne besonderes Bekenntnis sich in allen Kirchenparteien verbreiten wollte. Aber im Jahr 1837 hielten sie sich für berufen, ein von den 12 Aposteln bearbeitetes und von einer Versammlung der Gemeine angenommenes Schriftstück, „*Testimony*"[1]), als eine Art Manifest über alles, was sie erfahren hatten und was sie wollten, an die Bischöfe und Könige der Erde ergehen zu lassen, welches durch Abgesandte zuerst dem Papste Gregor XVI., dem Kaiser von Oesterreich und dem König Louis Philipp als den Repräsentanten der verschiedenen Hauptstaatsformen übergehen wurde und welches als ihre eigentliche Bekenntnisschrift angesehen werden kann. Darin führen sie aus, weder die katholische noch die protestantische Kirche seien eine rechte Kirche geblieben; jene wolle die Form mehr als den Zweck, den Leib ohne die Seele, und diese den Zweck ohne die Mittel, die Seele ohne den Leib, denn sichtbar und kein blosses Ideal müsse die Kirche sein. Und so kündigten sie sich als die rechte Kirche, welche noch gefehlt habe, mit den Merkmalen der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit und Apostolicität allen an und luden Christen jeder Confession (denn die Namen katholisch und protestantisch seien die Namen nicht der Einigkeit, sondern der Zwietracht) zum Beitritt ein. Nach einer Art von „*divisio orbis terrarum*" wurden dann auch zugleich Emmissäre zur Propaganda in die Länder geschickt um Anhänger zu werben, und dem gleichen Zweck sollten auch weitere Schriften wie **Drummond's** *Principles of revealed religion* (Lond. 1845) und die *Tracts for the last days* (Lond. 1844) dienen. Die auf diese Weise gegründete sogenannte apostolische Kirche gliederte sich nach den vier Aemtern der Apostel, Evangelisten, Propheten und Hirten oder Engel (Eph. 4, 4 ff.). Wie die „Engel" über den Einzelnen, so stehen die „Apostel" über dem Ganzen als das Presbyterium, als die Stellvertreter Christi auf Erden, welche allein am Ende auf den Thronen um seinen Thron her sitzen werden. So beschreibt es auch die Liturgie, welche die „Apostel" im Jahr 1842 fest-

[1]) Abgedruckt in Rheinwald's *Act. hist. eccl.* 1837 S. 793—867.

gesetzt haben. Nach dieser Liturgie, von welcher auch eine deutsche, vielleicht nicht blos übersetzende, sondern modificirende Bearbeitung erschienen ist[1]), zeigt sich der Cultus der Irvingianer als eine Mischung alter und neuer Elemente. Katholisch oder katholisirend ist darin das Uebergewicht der Liturgie über die Predigt, die Auffassung und Behandlung des Abendmahls auch als Opfer wie die häufige Wiederholung des Gebrauchs, ferner die Salbung der Kranken, die freiwillige Ohrenbeichte, die Weihe von Geräten und der vielfache Exorcismus, auch bei Sachen z. B. Häusern. Nicht katholisch aber, sondern archäologisch aus alter Kirchlichkeit hervorgezogen ist darin die Herstellung des Offertoriums; auch nicht katholisch, eher evangelisch die strenge Kirchenzucht, nach Bedürfnis selbst gegen die Beamten, sogar gegen einen Engel, wenn dieser sich versündigt hat; evangelisch ferner, weil fast wörtlich aus der englischen Liturgie entnommen, der Trauritus, wie manches andere aus der deutschen Liturgie z. B. Lieder von Luther, Nicolai, P. Gerhard, einzelne mit corrigirten Texten; neu ist darin, wie schon diese Auswahl und Mischung der verschiedenen Elemente selbst, so auch die Vermehrung von Aufnahmeakten, einer Aufnahme der Getauften in die Gemeine, die Confirmation durch den Engel und das Gelübde der Zwanzigjährigen vor der apostolischen Handauflegung; relativ neu, wenn auch nicht ganz ohne Antecedentien, die Fürbitte um die Wiederkunft Christi und für Besessene, der Busstag am Tage vor Pfingsten mit den Klagen über harte Knechtschaft und endlich die Verschiedenheit der Gewänder für die verschiedenen Functionen mit den Abzeichen für die einzelnen hierarchischen Grade.

Schon alle diese Absonderlichkeiten und Aeusserlichkeiten machen die Irvingianer zu Separatisten, denn sie widersprechen thatsächlich ihren Friedensversicherungen und reissen sie factisch von den grossen Kirchenparteien los, um so vielmehr, als diese sich solchen complicirten Besonderheiten und anmasslichen Zumutungen wohl nicht als den Zeichen der allein wahren und allein heiligen Kirche unterwerfen mögen. In England haben sie wenigstens mit ihrer Propaganda nicht viel Glück gehabt. Denn den Engländern war das denn doch zu viel Katholisches, Liturgisches, Sacramentales. Auf dem Continent machten sie namentlich in Genf und in Berlin Bekehrungen. Der Apostel Deutschlands war Carlyle. Wenn in diesem Lande nun auch einzelne kleine Gemeinen gestiftet wurden, so sind doch grössere Erfolge für eine so anspruchsvolle Formseligkeit nicht erzielt worden. Was die Irvingianer von allgemein christlichen Gedanken und Bestrebungen in sich tragen, und was auch ihr Bestes ist, kann keinen Abfall von den grossen Kirchenparteien rechtfertigen, da diese dies alles auch haben; was sie von ihnen unterscheidet, ist so singulär und zum

[1]) Berlin bei C. G. Brandis 1850.

Theil so geringfügig, dass es sie noch weniger als „die Kirche" allein erkennen lässt und noch weniger einen Treubruch gegen die bisherige Kirche und ein Unternehmen zu fernerer Zersplitterung derselben begründen kann. Schwerlich wird solch eine Ueberhebung ohne Schaden bleiben. Fülle von göttlichem Geist wird in einem Menschenherzen nicht walten ohne eine Fülle von Demut; aber glauben können, bekennen, drucken lassen von sich selbst, man werde als Apostel neben Christus auf einem Thron sitzen und das Menschengeschlecht richten, ist nicht Fülle von Demut.

§ 6. 2. Plymouth-Brüder oder Darbyisten.

Ev. Kirchenzeitung 1844 Nr. 23 ff. — Heinz in Reuters Repertorium 1845, Septemb. S. 276. — *Godet, Examen de vues Darbystes. Neuf-Ch. 1846.* — Herzog's Realencyklopädie XI.

Der Stifter dieser Sekte ist John Darby aus Plymouth, erst Advokat, dann anglicanischer Geistlicher. Er wurde irre an dem anglicanischen Anspruch, dass die Rechtmässigkeit der Kirche an der rechtmässigen Succession der Bischöfe hänge; denn sollte es sich so verhalten: so dürfe man auch den Apostel Paulus nicht anerkennen, dem sie ebenfalls fehle. Also verwarf er eine allein berechtigte Kirche und meinte, es sei am besten, dass die Gläubigen bis zur letzten Zeit, die er noch zu erleben hoffte, sich als gleichberechtigte „Brüder in dem Herrn" zusammenscharten. Mit dem geordneten Amt in der Kirche unterschätzte er zugleich den öffentlichen Gottesdienst und die Communion mit dem grossen Haufen, indem er lehrte, die Brüder müssten sich nach 1. Korinth. 12, 19 unter einander erbauen mit den Geistesgaben, die ein jeder gerade besässe. Nur für die Besorgung der äusseren Angelegenheiten sollte es Aelteste, Bischöfe und Diakonen in der Gemeine geben. Für dieses modificirte Quäkertum machte Darby in den Jahren 1834—41 Reisen nach Frankreich und in die Schweiz, wo er namentlich in Genf und Lausanne „Brüdergemeinen" zurückliess. In England selbst hatten seine Anhänger 1851 nicht weniger als 132 Bethäuser. Dort war ihr Hauptsitz in Plymouth, aber auch in London, Exeter und einigen andern Städten hatten sie Anhang und zwar hauptsächlich unter vornehmen und reichen Leuten, die viel für die Propaganda beisteuerten. Zur Verbreitung ihrer Ansichten diente ihnen eine eigne Zeitschrift. Auch in Württemberg, dem Lande der Sekten, haben sie Anhang gefunden; hier aber mehr nur in den untern Schichten. Ueberall erregten sie ähnlich wie die Irvingianer Verzweiflung an der Gegenwart und Erwartung zukünftiger Gerichte und Herrlichkeit.

§ 7. 3. Mormonen.

The book of Mormon, Palmyra 1830, deutsch bei Nestler und Melle in Hamburg. — *Doctrines and Convenants*, Ausgabe von Nauvoo 1846. — *Times and Seasons*, gegründet und herausgegeben in Nauvoo 1843 ff. — *Deseret News*, erscheint in *Salt-Lake-City* und *The Seer* in Washington bei Orson Pratt, Organe der Mormonen. — *History of the Mormons by Lietn. Gunnison*, Philadelph. 1852. — *The Mormons, illustrated by Forty Engravings, Lond. 1852.* — *Utah and the Mormons by B. G. Ferris, New-York 1854.* — Olshausen, Geschichte der Mormonen. — „Ausland" Jan. 1843 und Septemb. 1849. — Moriz Busch, Wanderungen zwischen Hudson und Missisippi, Bd. 2, Cap. 10, S. 1—82. — Schaff, Amerika, kirchliche Zustände, Berlin 1854. — E. Dixon, Amerika, nach der 7. Aufl. deutsch 1868. Dazu der Artikel von Mann in Herzogs Encyklopädie.

Wandten sich die Irvingianer mit ihren neuen Wundern und ihrer Kirche als einer letzten Zuflucht in der letzten Zeit mehr an die Gebildeten und suchten sie es ihnen durch Mässigung recht zu machen, so erging eine ähnliche Aufforderung, aber roher, fanatischer und energischer und darum mit grösserem Erfolg von den Mormonen aus. Hat sonst Europa auf die kirchlichen Verhältnisse der neuen Welt einen bestimmenden Einfluss gehabt, so zeigt sich hier umgekehrt eine erste grössere Rückwirkung Amerikas auf Europa. In den Jahren von 1838 bis 1852 sollen in England und Schottland allein 50,000 Mormonen getauft und 17,000 davon ausgewandert sein.

Ihr Stifter Joseph Smith, geboren um 1805, Sohn eines Landbauers und selbst ursprünglich Farmer und Kleinhändler zu Palmyra in der Nähe von New-York, rühmte sich ausserordentlicher Offenbarungen Gottes in Visionen und so auch, dass ihm dadurch das Buch des Mormon, eines Propheten, der im 5. Jahrhundert nach Christus unter den Ureinwohnern Amerika's gelebt haben solle, zu Theil geworden sei. Dies sei das in Apoc. 14, 6—8 citirte Buch. Es enthielt u. a. eine fingirte Geschichte der Ureinwohner Amerika's auf metallenen Tafeln und in unbekannter Sprache, worin jene als von den Juden abstammend hingestellt wurden. Smith hatte dies nicht selbst verfasst, sondern ein Literat Namens Sal. Spaulding hatte es nachgelassen. Es war aber mit diesem verschwunden, bis es dann, man weiss nicht wie, 1830 in Smith's Hände kam und unter dem Titel: „das Buch des Mormon" in den Druck gegeben wurde.

Indem Smith aus diesem Buche übersetzte, sammelte er mit seinem Bruder Hyram Smith zu Fayette im Staate New-York eine Gemeine, welche, da die letzte Zeit bevorstehe, noch allein ein wahre Kirche werden solle, und zu einer solchen gehörten gegenwärtige Wundergaben, Offenbarungen, Dämonenaustreibungen, Propheten und Apostel, Patriarchen und und Bischöfe, Evangelisten und Priester. Alle neu Hinzutretenden wurden wieder getauft. Denn die grosse Kirche sei eben keine Kirche, sondern ein Babel und alle übrigen Christen seien Heiden. Nur in diesen „Heiligen

der letzten Tage" stelle sich die Kirche dar; nur sie habe die Wahrheit, die nur eine sein könne, nur sie sei nicht mit menschlicher, sondern göttlicher Beglaubigung ausgestattet, nur sie die sichere Auslegung des alten Wortes Gottes.

Die ersten Gläubigen erfreuten sich keines sonderlichen bürgerlichen Rufes. Deshalb zog Smith mit ihnen schon 1831 nach Kirtland in Ohio. Hier nahm die Gemeine schnell zu, besonders als ein gewisser Rigdon, welcher Smith an Bildung überragte, sich neben diesem auch als Prophet geltend zu machen wusste und beide die Aufregungen der *Camp-meetings* schlau und dreist zu benutzen suchten. Trotzdem aber dass ihre mit unglaublicher Zuversicht ausgesprochenen „neuen Offenbarungen so grossen Anhang unter der rohen Menge fanden, mussten sie doch 1837 Kirtland verlassen. Nach mancherlei Abenteuer und Verfolgung fanden sie Mitleid bei dem Volke des Staates Illinois. Hier bauten sie auf einer vom Missisippi umströmten Landzunge die Stadt Nauvoo mit einem Tempel aus weisslichem Kalkstein und ohne Stil. Smith regierte daselbst als „Prophet" und sein Bruder als „Patriarch." Sie herrschten über 10,000 Einwohner mit einer Legion von 2000 Soldaten. Dieser Zuwachs war hauptsächlich der Auswanderung aus den englischen Industriebezirken zu danken, welche viele Notleidende gern mit dem Ueberflusse und dem Glück des „gelobten Landes" am Missisippi vertauschen wollten. Infolge einer „Offenbarung" im Jahre 1843 erlaubte Smith die Vielweiberei; freilich wurde dies Mysterium erst 10 Jahre hindurch nur einzelnen Eingeweihten mitgetheilt, aber die ärgerlichen Folgen traten doch bald öffentlich hervor. Wie sehr das Gemeinwesen auch äusserlich blühte, das innere Verderben zog bald die Blicke der ungläubigen Welt auf sich. Die beiden Brüder Smith fielen in die Hände des zur Rache über diese Uebelthäter aufgeforderten Gouverneurs und wurden, als darob am 27. Juni 1844 ein Aufstand ausbrach, erschossen.

Um ferneren Collissionen mit der Staatsgewalt zu entgehen, zogen dann diese Verbrecher als „Kinder Israels" durch ganz Amerika bis an den Salzsee, wohin sie nach zwei Jahren gelangten. Hier gründeten sie den Staat Utah. An ihrer Spitze stand da als „Prophet", nachdem Rigdon excommunicirt worden war, Brigham Young, früher Zimmermann und von geringer Bildung, aber klug und energisch. Seit 1850 bilden sie ein Territorium der Vereinigten Staaten, dessen erster Gouverneur klugerweise B. Young war. Dieser herrschte nun ganz unabhängig und selbständig über sie wie ein Despot. Die Bevölkerung betrug im Jahr 1856: 600,000 Einwohner; sie wird gebildet von dem Auswurf Europas und Amerikas, angelockt von den täuschenden Verheissungen mormonischer Missionäre.

Was nun die Eigentümlichkeiten des Mormonismus anlangt, so lehrte derselbe über die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt ur-

sprünglich in gewöhnlich christlicher Weise. Später machte sich in dieser Lehre aber ein gewisser roher Pantheismus geltend, der Geist und Weltstoff zusammenfliessen lässt. So lehrt auch Mormon's Buch über Gott noch in trinitarischer Weise, aber in den *Doctrines and Convenants* von 1835 wird die Persönlichkeit des heiligen Geistes entschieden geleugnet. Desto mehr gehen die Mormonen auf die Gaben des Geistes in Offenbarungen. Smith's Offenbarungen gelten für sie wie die des Jesajas, wie Mormon's Buch auch dem alten und dem neuen Testament gleichstehen soll. Ueber ihre sittlichen Grundsätze lauten die Urtheile verschieden. Doch ist kein Zweifel, dass ihre Stärke in dem Fanatismus liegt. Denn ihre erste und unbedingte Forderung ist der „Glaube“ in dem Sinne von gehorsamer Unterwerfung unter die „Offenbarungen“ der „Propheten“ und die Anordnungen der „Kirche“. Die „Offenbarungen“ beherrschen nemlich dieses ganze Gebilde in Lehre und Leben. Ihr persönlicher Träger ist der „Prophet“, welcher auch durch die Wahl der Gemeine als Präsident an der Spitze zweier Priesterschaften steht, nemlich der „Priesterschaft Melchisedeks“ und der „aronitischen“. Neben ihm als Präsidenten befinden sich noch zwei Räte, die wohl im Rate das Widerpart halten dürfen, aber nicht, wenn der Präsident den Beschluss verkündigt hat. Das Collegium der „12 Apostel“, welches ihm zunächst untergeordnet ist, hat hauptsächlich nur in die Welt zu gehen und zu predigen. Unter diesem steht dann das Collegium der „Siebziger“. Alle diese Behörden treten in der Generalversammlung zusammen; sie bilden auch zugleich die weltlichen Behörden; denn Geistliches und Weltliches fällt zusammen.

Ob die Vereinigten Staaten mit dieser Gesellschaft noch einmal in Conflikt kommen werden? Wer kann das sagen? Sie haben ihr ja 1857 und 1858 schon einmal einen andern Präsidenten mit militärischer Gewalt aufzudrängen gesucht, indessen hat sich Young doch behauptet. Die Mormonen sind in Amerika, wo doch so viele Sekten unangefeindet leben, verhasst. Die amerikanische Regierung verbot 1860 ihre Vielweiberei, doch hat sie an einen zweiten Feldzug gegen sie nicht denken können. Young hat ihnen zwar prophezeit, dass sie noch viele Bedrängnisse von Gog und Magog zu erdulden haben würden, indessen hoffen sie noch vor 1890 die „Heiden“ zu Sclaven machen zu können.

2. Deutschland.

§ 8. Allgemeines.

Das letzte Jahrhundert ist für die evangelische Kirche reich an Umgestaltungen in der Kirchenverfassung, im christlichen Volksleben, aber am meisten in der Theologie gewesen. In Bezug auf die Verfassung, Gliederung und Vertheidigung der evangelischen Kirche in Deutschland fallen in das letzte Jahrhundert einige nicht unbedeutende Veränderungen. Eine solche Veränderung zum schlimmen war die Auflösung des *Corpus evangelicorum* als einer wenn auch schwachen politischen Vertretung der evangelischen Kirche, die zugleich mit der Auflösung des deutschen Reichs (1806) erfolgte. Eine Veränderung zum bessern aber war es, dass als Ersatz für diesen Ausfall die ersten unter den protestantischen Fürsten Deutschlands, die Könige von Preussen, dafür eintraten, indem sie theils ein lebhaftes Interesse für die Propaganda nach aussen in der Unterstützung evangelischer Gemeinen in Italien und in der Gründung des evangelisch-preussischen Bistums in Jerusalem (1841) an den Tag legten, theils auch im Innern gemeinsame deutsche evangelische Unternehmungen zu engerer Verbindung der einzelnen Landeskirchen und zu gemeinsamen Reformen förderten. Einrichtungen der letzteren Art waren die Berufung der Conferenz aus Abgeordneten fast aller deutschen Länder im Jahre 1846 nach Berlin und dann seit 1852 die Begünstigung der von Zeit zu Zeit in Eisenach abgehaltenen Conferenzen der deutschen evangelischen Kirchenregimente. Als Verbesserung der Verfassung der deutschen evangelischen Kirche kann es angesehen werden, dass zuerst in Baden und Baiern, nachher fast in allen andern Landeskirchen Synodalverfassungen eingeführt wurden, die auf mehr Selbstverwaltung beruhen und schon durch das Zusammenwirken von Geistlichen und Laien heilsam wirkten.

Aber allerdings viel bedeutender waren die Veränderungen, welche zweitens in der Theologie der evangelischen Kirche Deutschlands vorgingen, Veränderungen so bedeutend, dass sie in der ganzen Geschichte der Kirche hervorragen und dass ihre Wirkungen noch lange nicht erschöpft sind. Vornehmlich sind es zwei einander entgegengesetzte Hauptrichtungen, welche auf dem Gebiete der Theologie zur Geltung kommen: 1, eine der wissenschaftlichen, und zwar so wohl der historisch-kritischen als philosophisch-speculativen Revision und Umbildung aller vorgefundenen Tradition in der Lehre, der Bibel und den Bekenntnisschriften, und daneben 2, eine der conservativen Vertheidigung dieser Ueberlieferung gegen die Neuerungen. Während beide Richtungen zu jeder Zeit des letzten Jahrhunderts neben einander vorhanden gewesen sind und einander entgegengewirkt haben,

war doch die erstere stärker in der ersten Zeit des Jahrhunderts und die letztere in der letzten Zeit desselben.

Dies aber ist nicht geschehen ohne das Dritte, ohne Veränderungen im christlichen Volksleben in der Gemeine. Auch diese liess sich anfangs für das Neue in der Theologie lebhaft interessiren, aber in alter Weise d. h. mit dem altlutherischen und deutschen Reducirtsein auf die Lehre und mit dem Wichtignehmen blos der theologischen Fragen in Sachen des Christentums überhaupt und darum hier besonders mit nachtheiligen destructiven Wirkungen. Doch ging in der letzten Zeit, seit 1814 und 1817, durch die Rückwirkung grosser Ereignisse eine grosse Veränderung in der Gemeine vor. Endlich begnügte man sich in deutschen Gemeinen nicht mehr damit, sich unter dem Uebergewicht der Theologie blos für diese, für die Lehrunterschiede, mit interessiren zu lassen, wie noch in der ersten Zeit der Aufklärung, sondern Hunderte und Tausende von Einzelnen drängten sich in englischer Weise heran zu thätiger Mitwirkung bei allen Unternehmungen des christlichen Gemeingeistes, welche solche Hülfe besser als das Mitstreiten über die Lehre zuliessen. Eine weitere Folge davon war ein Mistrauen gegen die Theologie und darum gegen ihre letzten Leistungen. Das christliche Volk fand mit Recht einen Grund der beklagten Herabwürdigung Deutschlands auch in dem Abfall von dem Glauben der Väter und mit Unrecht oft den alleinigen Grund dieses Abfalls in den wissenschaftlichen Fortschritten der Theologie, wurde aber dadurch zu heftig gegen diese und für die frühere unkritische Theologie eingenommen in dem Vertrauen, dass sich mit dieser alten Theologie auch der Glaube der Väter wieder herstellen werde. Und dies Mistrauen gegen die neue Theologie und dies Vertrauen auf die alte theilte sich auch den Regierenden in Staat und Kirche mit, so oft diese, z. B. von Stein, von der neuen Theologie schädliche Neuerungen auch auf andern Gebieten und von der alten Theologie desto mehr Unterdrückung der Neigung hierzu erwarteten. Das Gute davon war, dass endlich nach den Früchten der Theologie mehr als blos nach ihrem Rechthaben, nach der Heilsamkeit ihrer Lehre noch mehr als nach ihrer Wahrheit gefragt wurde. Doch blos für die Theologie allein konnte dies zunächst auch nachtheilig wirken, wenn nicht etwa nur ihre neue Methode und Freiheit verworfen und das auf dem Rechtswege der Untersuchung als unhaltbar Befundene nun bisweilen tumultuarisch rehabilitirt wurde: die Wahrhaftigkeit konnte leiden, wenn da im andern Extrem zu wenig blos nach der Wahrheit und zu sehr blos nach der Heilsamkeit und Nützlichkeit gefragt wurde. Und wenn dann die alte Gewohnheit der Unterwerfung unter die Theologie und der Behandlung des ganzen Christentums als einer Sache der Lehre dennoch einmal wieder durchdrang, nun aber nicht mehr blos für eine gegenwärtige, wahr befundene Theologie, sondern für eine altertümliche, heilsam befundene die alte Unterwerfung

gefordert wurde: so konnten auch in der Gemeine wieder die Secessionen solcher, welche sich diese nicht mehr anzueignen vermochten, gefährlich zunehmen und die Gemeinschaft in ihr, also sie sich selbst noch weiter auflösen. Darum stellt sich denn, gerade auch nach den neusten Conflicten zwischen Vertretern der biblischen Autorität selbst in wissenschaftlichen Dingen und Vertretern moderner Wissenschaft, eine friedliche Scheidung dessen, was Sache der Religion und was Sache der Wissenschaft, Sache der Kirche und Sache der theologischen Schule ist, wieder als ein dringendes Bedürfnis der Gegenwart, zum besten beider und ihrer Freunde heraus.

Die Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands in dieser letzten Periode übersieht man nun aber wohl am besten, wenn man sie nach der Regierungszeit der Könige von Preussen, welche eine immer mehr hervorragende und wie für ganz Deutschland überhaupt so auch für die evangelische Kirche dieses Landes massgebende Stellung einnehmen, in sechs Abschnitte scheidet.

§ 9. 1. Friedrich der Grosse (1746—1786)

oder das Zeitalter der Aufklärung.

Trendelenburg, Friedr. d. Gr. und sein Minister v. Zedlitz, Berlin 1859. — Preuss, Friedr. d. Gr. eine Lebensgeschichte, Berlin 1832. — Johannsen, Friedr. d. Gr. Religion und Toleranz, Zeitschrift f. hist. Theol. 1849. Heft 1. — J. A. H. Tittmann, Pragmatische Gesch. der Theologie und Religion in der prot. Kirche während der 2. Häfte des 18. Jahrhunderts. Breslau, I. Bd. bis zur Erscheinung der kritischen Philosophie 1805. — W. Münscher, Entwickelung der Ursachen und Veranlassungen, durch welche die Dogmatik seit der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine neue Gestalt erhalten hat, in Stäudlins Beiträgen zur Philosophie und Gesch. der Religion Bd. 4. S. 1 ff. — Tholuck's vermischte Schriften II, 1: Abriss einer Geschichte der Umwälzung. — G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, Bd. 3. Geschichte des Rationalismus und seiner Gegensätze, Lpz. 1875. — Klose, Edelmanns Leben in Niedners Zeitschr. 1846. — D. F. Strauss, Herm. Samuel Reimarus, Lpz. 1862. — C. Schwarz, Lessing als Theologe, Halle 1854. — Bahrdt's Geschichte und Leben von ihm selbst, Berlin 1790. — G. Frank, Bahrdt in Raumers hist. Taschenb. 1867. — L. G. v. Göckingk, Nicolais Leben u. lit. Nachlass. Berlin 1820. — Teller, Ernesti's Verdienste um Theol. u. Rel. Leipzig 1783. — *J. v. Vorst, orat. de Ernest. optimo post. Grotium duce interpretum N. T. Lugd. B.* 1804. — Semler, Selbstbiographie in Eichhorns allg. Bibl. 1793 Bd. V. — H. Schmid, die Theologie Semlers, Nördlingen 1859. — Diestel, Zur Würdigung Semlers in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 12, 3 (1867), eine Rettung dieses bestverleumdeten Theologen. — Gessner, Lebensbeschreibung Lavaters, 3 Bd. 1832. — Greyery, Lavater ein Lebensbild 1868. — Werner, Herder als Theologe, Berlin 1871. — Herbst, Leben Claudius' Gotha 1857.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts herrschte in der lutherischen Kirche Deutschlands eine ziemliche Ruhe. Das war die Apathie nach

langem und heftigem Streit. Die Kirche wurde durch Consistorien regiert, welche nach Art der herrschenden Bürokratie alles am liebsten im *status quo* liessen oder dann auch einmal wieder sehr plötzlich drein schlugen. Dagegen regte sich auf dem Gebiete der Literatur ungleich mehr Leben und Thätigkeit: auf den Universitäten wurde namentlich jetzt mehr das geschichtliche Studium gepflegt. Aber bei dieser deutschen Lernbegier bereiteten sich nun doch für die Theologie grosse Veränderungen vor, welche nicht so sehr wie früher das Unentscheidbare und Kleine, sondern die grossen Principienfragen berührten. Die Fortschritte auf dem Gebiete der allgemeinen Wissenschaften, der Philologie, der Geschichte, besonders aber der Mathematik und Naturwissenschaften durch Leibnitz und Newton, nötigten die Theologen zum Eingehen darauf. Ausserdem zwangen sie auch die Schriften der englischen Deisten (Herbert von Cherburg, Hobbes, Toland, Wolston, Tindal, Collins, Morgan) die allgemeinen wissenschaftlichen Principien zu suchen, von welchen aus sie diesen Angriffen auf das Christentum allein beikommen konnte. Dazu hatte sie besondere Veranlassung, als in nächster Nähe der unstete Joh. Christian Edelmann seit 1735 das Christentum in seinen Schriften: „die Göttlichkeit der Vernunft", „Moses mit aufgedeckten Angesicht" u. s. w. mit unverschämtem Cynismus bestritt und als nun die Deïsten auch in Deutschland Anhang fanden.

Zu diesen gehörte namentlich der 1768 in Hamburg verstorbene Hermann Samuel Reimarus. Schon bei Lebzeiten als Natur- und Sprachforscher namhaft, wurde er nach seinem Tode noch ungünstiger bekannt durch seinen Nachlass, welchen Lessing in den „Wolfenbütteler Fragmenten" herausgab.[1]) In diesen 5 Fragmenten bestreitet der Gelehrte

[1]) Erst seit 1862 kennt man durch die in jenem Jahre erschienene Schrift von D. F. Strauss „Herm. Samuel Reimarus" die Schrift näher, aus welcher diese fragmentarischen Mittheilungen gemacht worden waren und welche im Manuscript vorhanden ist. Es war eine grössere „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" in 2 Theilen von je 5 Büchern, wovon die drei ersten des Thl. I erst 1850 — 1852 von Klose in Niedners Zeitschrift für hist. Theologie gedruckt sind, das übrige noch nicht, ausser sofern es in den Lessingschen Fragmenten hier und da Parallelstellen hat; beschrieben aber und mitgetheilt ist jetzt alles in der Schrift von Strauss. Die Schrift geht davon aus, dass keine Offenbarung ganz unmittelbar von Gott an die Menschen gelangen könne, sondern nur durch menschliche Träger, dass also bei jeder zuerst das menschliche Zeugnis und die menschliche Glaubwürdigkeit ganz wie sonst geprüft werden müsse. Von diesem Standpunkte aus ist ihm nun nicht nur im A. T. sondern auch im N. T. vieles so verdächtig, dass er fast durchaus zu einem Mistrauen gegen die Glaubwürdigkeit und selbst gegen die Redlichkeit der Zeugen kommt, so jedoch, dass nicht die ganzen Nachrichten bezweifelt werden, sondern nur das Uebernatürliche darin, während nach Abzug desselben aus dem Rest ein historischer Inhalt eines natürlichen Hergangs herausvermutet wird.

die Möglichkeit einer Offenbarung nnd betrachtet er die heilige Geschichte vom Standpunkte der sogenannten natürlichen Religion. Das Stärkste leistet in dieser Beziehung das 1778 herausgegebene Buch vom „Zwecke Jesu nnd seiner Jünger". Danach wäre dieser Zweck nichts anderes gewesen als eine Reform des Jndentums nnd die Errichtnng eines irdischen Messiasreiches dnrch eine Revolution; nnd erst als dieser Plan gescheitert, hätten die Jünger, welche mit ihrem Meister zugleich des offenbaren Betrugs beschnldigt werden, seiner Lehre vom Reiche Gottes eine geistige Deutnng gegeben nnd die Geschichte seiner Auferstehung erfunden. Es ist bekannt, wie die Heransgabe dieser Fragmente Veranlassung zu dem Streit wnrde, in welchem Lessing seinen dialektischen Witz gegen den Hamburger Hauptpastor Götze übte und der Theologie neue Aufgaben stellte.

Ein anderer dieser deïstisch gerichteten Geister war der Leipziger Carl Friedrich Bahrdt, der, nachdem er von seinem geistlichen Amt wegen Unzucht entfernt worden, sich als Professor der Theologie in Leipzig, Erfurt und Giessen herumtrieb und zuletzt als Gastwirt in Halle 1792 endigte. Bei ihm standen nicht unbedeutende Talente in Witz nnd Beredsamkeit nnd eine schriftstellerische Gewandtheit im Dienste eines lüderlichen Leichtsinns nnd einer eitlen Dreistigkeit. Seine Paraphrase des neuen Testaments in den „Nenen Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen" (1773. 4 Bde.) machten grosses Aufsehn wegen ihrer zuversichtlichen Verständlichkeit, namentlich bei dem deutschen Mittelstand. Dieser Schaden wurde auch nicht dadurch aufgehoben, dass Göthe sie persiflirte. — Nicht gerade so gemeinschädlich wie Bahrdt wirkten dann damals noch andere, zwar weniger radicale, aber doch nnter deïstischem Einfluss philosophirende und pelagianisirende Männer. So Joh. Aug. Eberhard in seiner neuen „Apologie des Sokrates" (1772), worin er die Lehre von der Verdammnng der Heiden, von der stellvertretenden Genugthuung und von der Ewigkeit der Höllenstrafe bestritt. So Joh. Bernhard Basedow († 1790), der als Reformator im Erziehungswesen und Stifter des Philanthropins in Dessau bekannt nnd als solcher später von Campe und selbst von Pestalozzi nachgeahmt, in seinen Schriften, besonders in der „Philalethie" (1763) und in dem „theoretischen System der wahren Vernnnft" leidenschaftlich gegen die bisherige Theologie polemisirte, indem er die Vernunftreligion als das echte und wahre Christentnm hinstellte. So namentlich auch Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781), der, zwar mit seinem kühnen und klaren Geiste über das Gros der Aufklärer und Popularphilosophen hinausragend, die Gegensätze des ganzen Streites nm das Christentum mit grösster Rücksichtslosigkeit namentlich in seinem erwähnten Streit mit Götze klarstellte, mit seiner „Geschichte des Menschengeschlechts" (1780) und seinem „Nathan dem Weisen" (1779) aber im Geiste derer schrieb, die keine positive Religion

wollten, sondern die Offenbarung mehr nur im Sinne einer stufenweisen Entwickelung gelten liessen. Diesen Männern hat sich neben Moses Mendelsohn auch der 1811 zu Berlin verstorbene Buchhändler Fr. Christ. Nicolai, mit seiner 40 Jahre lang herausgegebenen „Allgemeinen deutschen Bibliothek", als der Hauptagent der Aufklärung angeschlossen. Den Einflüssen einer solchen Tagesliteratur konnte sich die evangelische Theologie nicht entziehen, da sie damals fast nicht anders als in der Literatur existirte. Wie schon zu andern Zeiten die Theologie den Häresien zögernd nachgegeben hat um sie zu bestreiten und zu mässigen, so auch hier; das so gemässigte Extrem fand dann eine grössere Aufnahme als die anfängliche Uebertreibung. Man machte der „Aufklärung" sehr bald Zugeständnisse und suchte die christliche Lehre durch Pelagianismus und Eudämonismus ansprechender und verständlicher zu machen, und zugleich dienten die vermehrten Mittel der Wissenschaft, insbesondere der Sprach- und Altertumswissenschaft, zur Revision aller theologischen Wissenschaften.

Das erstere geschah hauptsächlich von populären Schriftstellern und Predigern, wie von Joh. Fr. W. Jerusalem (1709—1789), der lange Zeit an der Spitze des Kirchen- und Schulwesens in Braunschweig stand, der mit seinen in einem einfachen, zeitgemässen Tone gehaltenen Predigten wie mit seinen „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion" eine ähnliche Wirkung wie gleichzeitig Gellert mit seinen Liedern übte; von A. F. W. Sack (1703—1787), dem sich noch „in der gemässigten Zone" haltenden Hofprediger in Berlin; von dessen Sohn Gottfried Sack, († 1817); von Joh. Joachim Spalding (1714—1804), Oberconsistorialrat und Propst in Berlin, welcher mit seinem Werk „über den Wert der Gefühle im Christentum" die nüchterne Denkweise in der Religion befördern half; von Georg Joachim Zollikofer (1730—1788), reformirtem Prediger in Leipzig, welcher seiner gebildeten Gemeine das Christentum hauptsächlich seiner Moral wegen zu empfohlen suchte, dabei aber die Hauptsache oft aus dem Auge verlor; und von Wilh. Abrah. Teller (1734—1804), welcher, 1767 von Helmstädt als Propst nach Berlin berufen und ein sonst achtungswerter Charakter, mit seinen Predigten wie mit seinem nicht verdienstlosen Wörterbuche über das N. T. das Christentum zu einer Allerweltsreligion verflachte.

Noch durchgreifender wurde der Einfluss der andern, nemlich jener Gelehrten, welche ihre ausgezeichnete philologische und historische Gelehrsamkeit zur Revision der traditionellen Exegese und Theologie anwandten und darin Vorgänger für Viele wurden. Es sind deren vor allen drei zu nennen:

1, Joh. Aug. Ernesti (1707—1781) zu Leipzig wirkte mehr unmittelbar als *praeceptor Germaniae* durch alles, was er für das verbesserte Studium der Alten, für Philologie und Schulstudien, für die letzteren auch

durch seine Popularisirung Wolffscher Philosophie (*Initia doctrinae solidioris*) leistete. Durch seine neutestamentliche Hermeneutik (*Institutio interpret. N. T.* zuerst 1761, 5. Aufl. 1809) aber machte er auf die Exegese die Anwendung seiner Philologie, indem er forderte, auch die biblischen Bücher müssten so ausgelegt werden wie die alten Klassiker, nämlich durch gelehrte Sprachforschung. In dieser Forderung der grammatischen Interpretation, welche er durch seine philologischen Leistungen und durch seinen Einfluss auf die Schulbildung zugleich *in praxi* zur gewohnten machte, lag schon die bestimmteste Verwerfung der einen faetischen Autorität in der Exegese, nemlich der der Bekenntnisschriften, welchen gegenüber bis dahin, besonders gegen Calixtus, jede dieselben nicht bestätigende Exegese immer gleich im Keime unterdrückt worden war, — wenn auch damals noch nicht unter dem schönen Namen „Erfahrung" für Willkür; und zugleich lag in jener Forderung auch die Verwerfung jeder allegorischen Interpretation. Er selbst indessen glaubte sich noch nicht genötigt von der alten Dogmatik abzuweichen. Er bestritt wohl einzelnes, wie das dreifache Amt Christi, vertheidigté aber anderes, wie die anselmische Satisfactionslehre, ebenso bestimmt.

Wie Ernesti eine neue exegetische Schule für das neue Testament gründete, so 2, Joh. David Michaelis (1717—1791) in Göttingen, eine für das alte Testament. Auch er blieb in der Dogmatik, die er schrieb, im ganzen dem symbolischen Lehrbegriffe treu, aber durch biblische Einleitungen, durch seine Anmerkungen zu biblischen Büchern und durch seine orientalische Bibliothek (von 1771 an herausgegeben) lehrte er das alte Testament wie klassische Schriftsteller behandeln und besonders durch eine Sacherläuterung, welche er aus lebendiger Kenntnis der gegenwärtigen Zustände des Orients geschöpft wissen wollte, erklären. Damit erhob er auch die alttestamentliche Exegese auf einen Standpunkt, welcher, wenn auch der alte Inspirationsbegriff daneben nicht aufgegeben wurde, doch eine Art der Forschung bewirkte, welche eine ganz andere Tendenz hatte, als nur den Ansprüchen dieses zu dienen.

Viel umfassender aber als die beiden angeführten Gelehrten reformirte fast in allen theologischen Disciplinen 3, Joh. Salomo Semler (1725—1791) zu Halle. Seine Lebensgeschichte zeigt, dass von allen schlimmen Motiven, woraus Neuerungssucht hervorgehen kann, in ihm keine Spur vorhanden war, vielmehr verrät sie in ihm von guten Jugendeindrücken her lebenslang eine einfache, echt kindliche Frömmigkeit und noch mehr überwiegend die ganz rücksichtslos unterwürfige Wahrheitsliebe des wissbegierigsten, vertieftesten Gelehrten, der nur bezeugt, was er nach seinen Studien sich nicht erwehren kann für richtig zu erklären, dazu ein sittliches Interesse, welches ihn überhaupt Zweck und Aufgabe des Christentums als „moralische Ausbesserung" bestimmen liess. Um so bedeutender ist es nun,

dass gerade er es war, der überall neue Wege eröffnete, der mit dem glücklichsten Instinct und der erfahrensten gelehrten Sachkenntnis immer gerade, da er, der Einzelne, erst nur Einzelnes anrühren konnte, die entscheidendsten Punkte traf. Das Christentum ist nach Semler nicht ein bleibendes festes System von Lehren: was Lehre daran sei, welchsele nach ungleicher Aneignung und habe jeder Zeit danach gewechselt, wie denn auch schon „der Unterricht Christi an die Apostel nach den Fähigkeiten der Zuhörer eingerichtet worden sei, um sie alle, jeden auf besonderer Stufe, zu der eignen, gegenwärtigen, fortwachsenden Religion anzuleiten." Das neue Testament sollte jederzeit eine eigene Erkenntnis nur einleiten und anregen, aber diese selbst stehe noch nicht fertig darin, sondern jeder müsse sich selbst Mühe darum geben. Das Wesen des Christentums „sei durchaus in den Gemütern", bestehe in wahrer innerlicher Gottesverehrung, in welcher der Christ täglich wachsen soll. Für den Christen könne kein Priester, während er selbst unthätig bliebe, etwas leisten, wie dieser auch nicht für ihn essen, schlafen und gesund sein könne. Nur zum Glauben an einen Gott, der alle mit gleicher Liebe umfasse, und zu einem darauf gegründeten sittlichen Leben sollten alle Christen erzogen werden; dies sei die ewige und göttliche Aufgabe des Christentums und dies sei gegen die Naturalisten als ein göttliches Geschenk und als eine Befreiung vom jüdischen Irrtum festzuhalten. Aber „die immer grössere Vielheit und Ungleichheit der Menschen, die Christen werden, mache es unmöglich, dass sie über den Begriff und das Verhältnis Gottes, Christi und des Geistes Gottes u. s. w. ein und dieselbe Summe von Vorstellungen annehmen sollten"; „zu irgend einer einzigen Stufe eigner moralischer Besserung und Wohlfahrt sei auch dergleichen völlige Einheit einer Religionsform gar nicht nötig; zu ein und derselben Stufe eigner christlichen Religion seien alle jene so ungleichen Menschen von Gott nicht berufen und verpflichtet."

In diesen Ansichten lagen sehr folgerichtige Gedanken, welche zu einer rechten und friedlichen Scheidung von Religion und Theologie hätten weiter führen können. Auch die recipirte Lehre jedes späteren Zeitalters, wie etwa die des 4. Jahrhunderts oder auch die lutherische, fand Semler zwar durchaus nicht identisch mit dem, was im neuen Testament steht, aber an ihrer Stelle berechtigt und notwendig als die unentbehrliche Arbeit der Späteren, nach ihrer Art ihre Lehrform und ihre Lehrweise festzustellen, und bekannte, was ihm dann wieder von vielen der übrigen Aufklärungstheologen ebenso wie die Bestreitung der Wolfenbüttler Fragmente als Halbheit und Aengstlichkeit vorgeworfen wurde, seine Anhänglichkeit an die Lehre seiner Kirche, so jedoch, dass er niemand für verpflichtet ansah, nun gerade eine besondere fremde Aneignungsform dessen, worin er selbst wachsen und thätig sein sollte, zu der seinigen zu machen. Auch

sonst war seine ganze Bildung historisch, nicht die eines Meisters in der historischen Darstellung, sondern die eines Geschichtsforschers, wie das auch seine Beiträge zur Kirchengeschichte und die bahnbrechenden zur Geschichte der Dogmen zeigen, überhaupt also eines Mannes mit dem Bedürfnis des geschichtlichen Sinnes, der jedes Geschehene der gleichen Behandlung zu unterwerfen nicht umhin kann. So war er es, der in die lutherische Theologie wieder die Kritik einführte. Denn er hatte durch seine Belesenheit dafür einen Takt und eine Divination, deren Aussagen, wie sie sich ihm aufdrangen, er gewissenshalber nicht ignoriren konnte. Zugleich wurde er in die Entstehungsgeschichte des Kanons geführt und auch hier erhielt er menschliche, geschichtliche Aufschlüsse statt einer Rechtfertigung für die absolute Vollkommenheit des Kanons. Mit Ernesti's grammatischer Interpretation verband er die Michaelis'sche historische Sacherklärung auch für das neue Testament. Das führte ihn weiter in der Beurtheilung des Inhalts der geschichtlichen Bücher selbst des neuen Testaments: er kam der Aufgabe der biblischen Theologie nahe; er fühlte sich gedrungen auch in den Aussprüchen der neutestamentlichen Lehre Locales und Temporäres, welches er als solches durch Sacherläuterung ausscheiden lehrte, von bleibenden Bestandtheilen der Lehre zu unterscheiden. Seine Untersuchungen z. B. über die Dämonischen führten die Notwendigkeit eines solchen Unterschieds auch für das neue Testament an einem besonders eindringlichen Beispiele aus. Zugleich wurde er in der Dogmatik, so wenig er sonst dafür geeignet sein mochte, auf den entscheidendsten und folgenreichsten Punkt geführt, auf den Inspirationsbegriff. Schon in seiner Untersuchung über den Kanon (1771) fühlte er sich gedrungen nicht alles in der Schrift, sondern nach 2. Tim. 3, 16 nur das als inspirirt anzuerkennen, „was nütze sei zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit." Dass er am Ende seines Lebens einige kranke und schwache Jahre hatte, wo er sich von Alchymisten verführen liess, genügt nicht, seinem ganzen Leben eine durchgängige Inconsequenz aufzubürden und einen Keim der Zerstörung in seinem unterwürfigen Wahrheitssinn zu vermuten.

Hier war also nicht mehr blos in den Kreisen der Journalisten und Literaten oder der Spötter und Gegner des Christentums, vielmehr der gelehrten Theologen selbst und mit einer Mässigung, welche sie selbst zu Gegnern solcher Bestreiter machte, die Grundlage des Lehrbegriffes nicht mehr blos einer einzelnen Confession, sondern die gemeinsame aller lateinischen Kirchenparteien erschüttert worden. Widerstrebend und ungesucht schien der Theologie das Eingehen auf die Veränderung durch die Kritik, die Geschichte und die Sprachwissenschaft um sie her abgenötigt zu sein; desto unvermeidlicher, aber auch desto zuverlässiger war denn auch dies Zugeständnis, und was bei den radicalen Bestreitern noch übertrieben

gewesen war, fing schon an durch die Mässigung ernster Theologen auf sein rechtes Mass zurückgeführt zu werden.

Zwar waren diese Versuche noch zu neu, als dass auch überall sogleich die Vertreter des Kirchenregiments in Deutschland sich hätten entschliessen können, sie in der Kirche zu begünstigen. Noch 1778 wurde eine 2. Ausgabe von Bahrdts neuem Testament durch einen Reichsbeschluss confiscirt und der Verfasser seiner Aemter für verlustig erklärt. Fast in allen deutschen Ländern hinderte bis dahin wenigstens die Censur den Druck oder die Ausbreitung stark naturalistischer Schriften. In Württemberg erschien noch 1780 eine verschärfte Verpflichtung auf die symbolischen Bücher; ähnliches geschah in Mecklenburg. Ganz besonders streng aber war man in dieser Beziehung in Kursachsen.

Nur in demjenigen Lande wurde hierin am frühsten anders verfahren, welches schon seit dem Ausgange des 17. Jahrhunderts in kirchlicher wie in jeder anderen geistigen und politischen Hinsicht dem durch ausschweifende katholische Könige regierten Kursachsen den Vorrang unter den evangelischen Staaten Deutschlands abgewonnen hatte und sich jetzt vollends unter der fast ein halbes Jahrhundert dauernden Regierung seines grössten Regenten in dieser Hegemonie unter den protestantischen Reichsständen Deutschlands festsetzte. König Friedrich II. von Preussen, dessen Regierung von 1740, wo er sie 28jährig (geb. 1712) übernahm, bis 1786 fortdauerte, war nicht nur nicht, so wie sich sein Vater gegen Wolff gezeigt hatte, geneigt sich zur Unterstützung theologischer Verfolgung gebrauchen zu lassen, sondern von Kind auf eingenommen gegen das Christentum, freilich durch den Zwang, womit es ihm zusammen mit der ganzen übrigen militärischen Erziehung seines Vaters aufgenötigt werden sollte und durch den Reiz des Verbotenen, welcher ihn angetrieben hatte, sich ganz mit der Denkart und den Neigungen der französischen Materialisten und Gegner des Christentums zu erfüllen. So gerichtet zeigte er, ein absoluter territorialer Selbstherrscher wie keiner in seinem Jahrhundert, sich vollkommen unbekannt mit irgend einem vaterländischen deutschen oder sonstigen Pietätsinteresse, welches ihn auf religiösem und kirchlichem Gebiet auch nur zur Schonung der Schwachen und zur Zurückhaltung, um Schaden zu verhüten, hätte bestimmen können. Seiner Macht und Sicherheit ohnehin so gewiss, dass er von der Oeffentlichkeit und Pressfreiheit überhaupt nichts zu fürchten hatte, gewährte er (freilich also wie Planck sagt: aus ähnlichen Gründen wie früher Kaiser Julian) eine allgemeine Sprech- und Pressfreiheit auch in theologischen Dingen, unter deren Schutz nun allein eine so rasche Entwicklung der neuen Ideen in Deutschland durch die Allgemeine d. Bibliothek und sonst durch eine reiche, nicht mehr blos lateinisch, sondern auch deutsch redende Literatur möglich war. Von dieser Nachgiebigkeit des Königs wurde in den ersten

Jahrzehnten seiner Regierung auf theologischem Gebiet noch wenig Gebrauch gemacht. Dieser nahm erst besonders seit 1772 zu, als v. Zedlitz Minister und Curator der Universität Halle wurde, als bald darauf 1778 Eberhard und Bahrdt trotz Reichsbeschluss und Absetzung dort aufgenommen wurden und als auch die Allgem. deutsche Bibliothek Nicolai's ihre grössere Ausbreitung und Wirksamkeit erhielt.

Bald folgten nun andere Universitäten und deutsche Länder. Seit den siebziger und achtziger Jahren kam fast auf allen Universitäten eine Theologie auf, welche zum Theil in der exegetischen und historischen Disciplin der Richtung von Semler, Ernesti und Michaelis folgte, zum Theil in der polemischen und kritischen Revision des kirchlichen Systems oder selbst der evangelischen Geschichte nach den neuen Voraussetzungen und Methoden noch weiter ging als jene, zum Theil auch sich in ihrer philosophischen Ueberzeugung durch den Pelagianismus des traditionellen Eklekticismus des allgemeinen Menschenverstandes bestimmen liess. So lehrten zunächst auf den preussischen Universitäten in Halle neben Semler Nösselt, Gruner, Knapp und Niemeyer, dazu die Philosophen Eberhard und Tieftrunk und endlich Bahrdt, welcher anfangs Vorlesungen hielt und zuletzt dann Gastwirt wurde. In Frankfurt a. O. wirkte seit 1756 Töllner (1724—1774) und seit 1774 Steinbart; ersterer Schüler von Wolff und Baumgarten, aber selbständig und eigentümlich in der Prüfung der bisherigen Beweise für die Autorität der Offenbarung in seinen „Gedanken von der wahren Lehrart" (1759), in denen er zwischen Wolff und den Pietisten durch Biblisches vermittelte[1]); letzterer niedrig eudämonistisch die Moral als „Anweisung zum herrschenden Vergnügtsein des Gemüts" behandelnd. Die neue Richtung machte sich weniger noch in Königsberg geltend, bald aber auch auf andern Universitäten ausserhalb Preussens. In Jena lehrten unter dem Schutz des jungen Regenten, welcher Wieland zum Erzieher und Göthe zum Jugendfreund erhielt, Griesbach, ein Schüler Semlers, hochverdient um die Kritik des neuen Testamentes, von 1775 bis 1788, Eichhorn, ein Schüler von Semler und Michaelis, als Literaturhistoriker und Sprachkenner Polyhistor, wie es selten einen im 18. Jahrhundert gegeben hat, für die biblische Literatur aber Begründer einer freien Kritik, deren jugendliche Uebertreibung doch das Verdienst behalten hat, die späteren Berichtigungen angeregt und vorbereitet zu haben; nach ihm seit 1789 in verwandter Richtung Paulus (1761—1851). In Göttingen lehrten neben Michaelis und ausser altgläubigen Theologen wie W. Fr. Walch (1726—1784) noch Koppe als

[1]) So auch 1766 in seinem Beweis, dass Gott die Menschen schon durch die Offenbarung der Natur zur Seligkeit bestimmt habe, und so auch in seiner Schrift über den thätigen Gehorsam Christi (1768), die eine scharfe Kritik der kirchlichen Satisfactionslehre enthält.

neutestamentlicher Exeget, Less und bald nachher Eichhorn und Ammon († 1850). In Leipzig Schüler Ernesti's, Burscher, Morus, Keil, Beck u. a. In Helmstädt neben dem strenggläubigen Dogmatiker und Exegeten Carpzow, dem Enkel des Gegners von Spener, dessen Schwiegersohn Henke, Sextro und Pott. In Kiel Eckermann; und so fast auf allen Universitäten. Dies wirkte dann bei dem deutschen Uebergewicht der Universitäten und der Literatur und bei der Plötzlichkeit der grossen Veränderungen weithin auf die neue Generation der Geistlichen und durch sie, wenn auch noch eben nicht auf das Kirchenregiment, so doch auf den Kirchendienst, und hierauf denn auch nicht ohne Uebertreibungen und Verirrungen. Von den Kanzeln erscholl daher bald nach mannigfacher Abstufung Endämonismus und Pelagianismus, Bahrdtische oder bessere Anfklärung, Glückseligkeits-Moral bis zu Nützlichkeitspredigten über Schutzblattern, Tabak, Kaffee und Zucker u. s. w. statt der alten Ordodoxie und Polemik, welche freilich in ihrer Erstarrung bisweilen genau eben so unfruchtbar geblieben war, aber dafür auch nicht durch pelagianische Anpreisung der allgemeinen menschlichen Vortrefflichkeit eine falsche Sicherheit erzeugt und das Sündenbewusstsein geschwächt hatte. Schon gab es auch „aufgeklärte" Consistorien, welche den Gemeinen willkürlich ihre Agenden und Gesangbücher nahmen und mit rasch fabricirten und modernisirten vertauschten. Beachtung schienen nur solche Gemeineglieder als mündig und aufgeklärt genug zu verdienen, welche ähnlich, wie man damals stolz war die Ueberreste der Reichsgewalt zu verachten und zu zerstören, so auch die Beseitigung jeder kirchlichen Tradition der Vorzeit, jeder Spur und Form der alten Dogmatik aus Cultus, Predigt und Religionsunterricht gern sahen. Behandelte man auch hier die ganze kirchliche Angelegenheit in gewohntem deutschen Gelehrtenhochmute nicht als eine nationale, sondern blos als eine literarische und doctrinale, so war es auch recht, blos diese modern-literarisch gebildeten Laien zu beachten und unter den Begriff des Volkes, welchen die Wortführer jeder Zeit nach sich selbst bestimmen, zu subsummiren. Dadurch führte die an sich berechtigte und notwendige Bewegung der Revision der Tradition zunächst wieder zu neuen Einseitigkeiten. Aber auch abgesehen von diesen Wirkungen in der Gemeine, auch blos wissenschaftlich betrachtet, trug diese neu entstehende Theologie noch vielfach die Mangelhaftigkeit der Neuheit und Unsicherheit an sich. Weniger zurückgehalten durch irgend eine deutsche Gesinnung, die in dieser Zeit wohl weniger in Deutschland vorhanden war als zu irgend einer andern, offener für jene ausländische, besonders französische Einwirkung auch in der ganzen Gesinnung oder doch kosmopolitisch gleichgültig, wurden manche durch die Kritik zu einem blos negirenden und destructiven Wesen geführt. Bei vielen wurden so Exegese und Kritik wieder parteiisch: was die populäre Denkart des sogenannten allgemeinen Menschenverstandes überschritt, — und diese war nicht, was sie sein und

heissen wollte, sondern eben eine unsystematische Tradition französischer deïstischer und leibnitz-wolfischer Gedanken, — das sollte auch nicht Lehre der Offenbarung sein können und Kritik und Sacherklärung wurden gezwungen, dies durch semlersches Ausscheiden von Localem und Temporärem im neuen Testament zu erweisen. So entstand jener Naturalismus, auf Grund dessen wirklich im Interesse der Denkart des sogenannten allgemeinen Menschenverstandes eine neue Zwangsexegese und eine willkürliche und parteiische Kritik in unsichern Anfängen ausgeübt wurde, und welcher doch noch fast nichts an die Stelle des Zerstörten zu setzen hatte, sondern sich über die blose Zerstörung durch die Zuversichtlichkeit des gelehrten Rechthabens mit einem *„fiat justitia et pereat mundus"* zu trösten wusste.

Darum fand denn nun auch diese neue Richtung bei dieser ihrer Einseitigkeit, bei der Art, wie sie, blos von Wissenschaft und Literatur abhängig, das religiöse Bedürfnis unbefriedigt liess, nicht bei allen und besonders bei denen keine Anerkennung und Nachfolge, welche sich noch für das eigentlich Religiöse und nicht blos für das wissenschaftliche Rechthaben interessirten. Theologen und Nichttheologen widersprachen ihr. Unter den Theologen waren fast auf allen Universitäten auch noch solche, welche mit Neigung für das alte System dasselbe nun auch gegen die neue Polemik zu vertheidigen und deren schwache Seiten zum grossen Gewinn auch für diese nachzuweisen suchten. Ausser den schon genannten sind noch vornehmlich die sämmtlichen Theologen der Universität des ganzen deutschen Landes zu nennen, welches durch seine theologische Bildungsanstalten fast jeder Zeit die erste Stelle in der deutsch-evangelischen Kirche eingenommen hat, nemlich die der württembergischen Universität zu Tübingen, wo neben dem ehrwürdigen Apokalyptiker und Exegeten Joh. Albr. Bengel (1687—1752), neben Storr, Süskind, Flatt u. a. noch gar kein Vertreter der neuen Theologie aufgekommen war. Ausserhalb der Universitäten liessen besonders zwei Theologen sich durch den Strom des Jahrhunderts eine selbständige und eigentümliche Stellung nicht entreissen, beide zwar keineswegs religiös im Sinne des 17. Jahrhunderts, beide vielmehr zu lebensvoll, zu reich an Geist und Poesie, an echter Mystik oder auch an geschichtlichem Sinn, als dass sie nicht sowohl die religiöse Tradition zu todt als die neue Theologie zu kalt und leer gefunden hätten; schwärmerischer und ängstlicher der eine, Johann Kaspar Lavater (geb. 1741, † 1801) in Zürich, ein liebebedürftiger, frommer Christ ohne einen Zug von kirchlicher Exclusivität, enthusiastisch das Gute und Geistvolle aufsuchend an Basedow wie an Göthe und Fichte und von allen, wie namentlich von Göthe[1]), wieder verehrt,

[1]) Göthe leitet (vergl. Werke 30, 213—215) Ende des 18. Jahrhunderts einen grossen Zuwachs des Interesses für das Individuum, für die Ungleichheit der

und dabei nun doch in ausgebreiteter Wirksamkeit als Prediger auf Reisen von Dänemark bis in das südlichste Deutschland, sowie durch Schriften, wie die „Aussichten in die Ewigkeit", eine offene Gemeine von Anhängern bildend und bestärkend, welche ihn als Prophet verehrte und welcher er gegen die Trockenheit des Zeitalters die Erfahrung eines religiösen Lebens, den Segen des Gebets und die Durchsicht in die Ewigkeit bis zum Verkehr mit höheren Geistern verkündigte und bezeugte, zuletzt mutvoller und patriotischer Prediger in der Vertheidigung seines von den Franzosen überfluteten Vaterlands, dessen Not auch ihm einen frühen Tod mitherbeiführte; vielseitiger begabt und gebildet, aber nicht schwärmerisch der andere, Johann Gottfried Herder (geb. 1744, † 1803), seit 1776 ein Glied jenes von Karl August von Sachsen-Weimar verbundenen Dichterkreises, aber in der Regel den übrigen Mitgliedern desselben mit dem abstossenden Selbstgefühl des ernsten prophetischen Sittenpredigers und in stolzer Isolirtheit gegenüberstehend. Er wirkte schon seit den sechziger Jahren, wo seine ersten Schriften erschienen, wie überhaupt für eine historische und poetische Anerkennung jedes Zeitalters und jeder Geistesgabe auf ihrer Stufe, für Auffindung des gleichen Inhalts in allen Zungen und Sprachen, also für Herstellung historischen Sinnes und historischer Behandlung statt der altklugen Selbstgefälligkeit der herrschenden Richtung, so auch insbesondere für eine neue menschliche Anerkennung der Superiorität, der poetischen und ethischen Erhabenheit der heiligen Schrift alten und neuen Testaments und darum jener Gleichgültigkeit und Geringschätzung abgeneigt, welche von den kritischen Studien der Theologen ausgehend auch das religiöse Interesse am Christentum und an der Bibel vielfach zu bedrohen und zu schwächen anfing. Er war ein Apologet, wie ihn die Zeit brauchte.

Und so Gesinnte fehlten dann auch unter den Nichtheologen nicht, welche sich eigne Frömmigkeit zusammen mit deutscher Gesinnung durch die neue Aufklärung nicht mochten entreissen lassen, sondern für jene gegen diese eintraten, wie Hamann, Klopstock, Claudius, Jung-Stilling u. a. In ihnen, besonders in den humoristischen und gemütvollen, dabei auf Volksmässigkeit berechneten Werken des Holsteiners Matth. Claudius (geb. 1743, † 1815), des „Wandsbecker Boten" seit 1774, bezeugte und bethätigte sich eine Stimme aus der Gemeine, welche recht bewusst gegen eine Theologie, die nur der Schule und Wissenschaft einseitig diente und doch auch die Kirche unmittelbar beherrschen und erfüllen wollte, mit Spott und Heiterkeit, wohinter sich der bekümmertste Ernst und ein deutsches Gemüt verbarg, für die Heiligtümer des deutschen Volkes um ihrer Früchte willen eintrat.

Individualitäten, für den gegenseitigen oder auch selbstischen Cultus derselben von Lavaters Physiognomik ab.

Allein wie zu solcher Protestation unter anderen Eigenschaften auch viel Mut gehörte, weil sie in der neuen Erregnng des Jahrhunderts auf so wenig Zustimmnng rechnen konnte, so blieb sie auch vereinzelt, und die herrschende Stimmung und Richtung in eine andere Bahn zu lenken gelang diesen Männern noch nicht; vielmehr ist diese Bildung des vorkantischen Naturalismus, die Aufklärung Nicolai's und der Allgem. deutschen Bibliothek, verständig, abstract, undeutsch, eudämonistisch, pelagianisirend, altklug, ohne Poesie und Enthusiasmus, wenn auch nicht ohne ein gewisses rhetorisches Pathos, wie sie war, von da an ein Ferment gewesen, welches auf die Anschauungs- und Denkweise der mittleren Schichten der Gesellschaft und etwa auch des norddeutschen Beamtenstandes und besonders in dem trockensten aller norddeutschen Länder, dem Königreich Sachsen, einen massgebenden Einfluss bis auf die Gegenwart herab gehabt hat.

§ 10. 2. Regierungszeit Friedrich Wilhlelm's II. von Preussen (1786—1797).

Religionsedikt. Kant.

Henke, Beurtheilung aller Schriften, welche durch das Königl. Preuss. Religionsedikt veranlasst sind, Kiel 1793. — Sack, zur Geschichte des geistl. Ministeriums Wöllner in Niedner's Zeitschr. f. hist. Theol. 1863. 3. Heft. — Tholuck, Wöllner und des preuss. Religionsedict in Herzog's Realencykl. Bd. 18. S. 224—232. — K. A. Menzel, zwanzig Jahre preuss. Geschichte (1786—1806), Berlin 1849. — Henke's Archiv, Bd. 1—5. 1795—1798. — (Küster) Neueste Religionsbegebenheiten, 1788—1796. — Spalding's Leben von ihm selbst, Halle 1804. — Teller, Erinnerungen, 1788. — Dietrich's Leben in Henkes Archiv Bd. 5, 216. — Kant, Streit der Facultäten, dessen Kritik der Vernunft 1781 und Religion innerhalb der Grenze der Vernunft 1793. — K. Fischer, Gesch. der neueren Philosophie, 2. Aufl. 3. u. 4. Bd. — Desselben, Im. Kant, Mannheim 1860. — Dietlein, Bedeutung der kantischen Philosophie für die neuere Theologie in den theol. Stud. u. Krit. 1847. 4. Heft.

Auf Friedrich den Grossen folgte von 1786 bis 1797 sein Neffe, Friedrich Wilhelm II., geboren 1744, also 42 Jahre alt. Dieser stand zwar seiner Zeit mit den Männern am Hofe Friedrichs II. in Verkehr und z. B. mit Voltaire in Correspondenz, war aber schwach und leicht gewonnen durch Günstlinge beiderlei Geschlechts. Die Kirchensachen überliess er bald ganz der Leitung von Joh. Christoph Wöllner (1732—1800), welcher, früher Landprediger, eine Zeit lang sein Lehrer in den Staatswissenschaften gewesen und nun geadelt und im Juli 1788 an Zedlitz's Stelle zum Justizminister erhoben wurde.

Von dieser Veränderung zeigten sich auch bald die Wirkungen in kirchlichen Dingen. Zwar nach aussen, in den Verhandlungen mit Oestreich und dem Reich, trat Preussen auch jetzt noch für protestantische Lehr-

nnd Gewissensfreiheit ein. Als 1791 in die Wahlcapitulation Kaiser Leopolds *per majora* die Bestimmung aufgenommen worden war, dass „keine Religionsschriften gedruckt werden sollten, welche den symbolischen Schriften entgegen seien", da protestirte Prenssen gegen eine hiernach etwa vom Kaiser auch über die Protestanten zu übende Controle und es ward erklärt, man habe auch bei den Bekenntnis-Schriften durchaus nicht die Absicht gehabt, „dem Verstande nnd Gewissen eine beständige unveränderliche Glanbensnorm aufznbürden."

Aber im Innern wurde die Kirche nach andern Grundsätzen regiert. Sechs Tage, nachdem Wöllner Minister geworden war, am 9. Juli 1788, erliess der König ein „Religionsedikt", in welchem die Absicht proclamirt wurde, die protestantische Religion in ihrer Reinheit zu erhalten und herzustellen gegen Unglaube und Aberglaube und daraus fliessende Sittenlosigkeit. Reformirte und Lutheraner sollten die alten Agenden brauchen; diese sollten höchstens in der Sprache geändert, dagegen im alten Lehrbegriff jeder Confession durchaus keine Abänderung vorgenommen werden dürfen. „Die ganz zügellosen Freiheiten sollten aufhören" und unter dem gemisbrauchten Namen der Aufklärung Grundwahrheiten der protestantischen Kirche nicht mehr weggeleugnet und socinianische und deïstische Irrtümer nicht mehr ausgebreitet werden. Dies Edikt erschien als königlicher Befehl; denn schon die höchsten Geistlichen, die Mitglieder des Oberconsistoriums, Sack, Spalding, Teller, Dietrich, waren durchaus nicht damit einverstanden. Noch 1788 kam auch ein geschärftes Censuredikt hinzu, 1789 die Wiedereinführung des unter Friedrich II. abgekommenen Himmelfahrtstages, 1790 die Verweisung der Reformirten auf den Heidelberger Katechismus und eine Instruction für die Candidaten-Examina, wonach das wissenschaftliche Examen dem gewöhnlichen Tentamen vorausgehen, aber zu einem Inquiriren auf den „Glauben" der Candidaten in den *articulis puris* werden sollte. Als das Oberconsistorium hiergegen remonstrirte und auf das Verderben hinwies, das daraus entstehe, wenn man die Candidaten so zum Hersagen blos auswendig gelernter Sätze verführe, erhielt es einen Verweis nnd zwei anders gesinnte Männer, den Breslauer Prediger Hermes und den Herrnhuter Hilmer, zu Mitgliedern unter dem Namen der immediaten Examinationscommision.

Diesen lag dann das erwähnte Examen im „Glauben" ob. Sie entledigten sich dieser Obliegenheit durch die von ihnen abhängigen 12 Untercommissionen, welche zu gleichem Zwecke 1793 in den Provinzen angestellt wurden und meistens aus theologisch unbedeutenden Männern bestanden. Schon machte man Anstalten zu Absetzungen; so bei dem Prediger Schultz zu Gielsdorf in der Nähe von Berlin, der, was an einem Geistlichen auffiel, einen Zopf trug und daher der Zopfprediger genannt wurde. Er hatte Christus für einen Aufklärer erklärt und sonst anstössige Lehren

über Moses und dessen Schriften vorgetragen und wurde deswegen seines Amtes entsetzt, obwohl das Consistorium für seine Beibehaltung gestimmt hatte. Schon legte man auch die Hand an die Universitäten. Die theol. Professoren Nösselt und Niemeyer in Halle erhielten Verweise. Hilmer und Hermes kamen zu weiteren Schritten selbst nach Halle, fanden es aber infolge eines Studententumults für nötig wieder bald abzureisen. Gegen die infolgedessen an die einzelnen Professoren daselbst ergangene kategorische Aufforderung, zu erklären, ob sie eine andere Lehrart annehmen wollten oder nicht, wandte sich die theologische Fakultät an den Staatsrat, der sich für sie erklärte. Selbst die philosophischen Fakultäten blieben nicht ohne Anfechtung.

Und doch gingen eben jetzt für diese letzteren Veränderungen vor, welche über einige der Besorgnisse, welche zu dem Religionsedikt trieben, hätten beruhigen können, nemlich eine Reinigung und Mässigung des extremen Naturalismus durch die grossartige Entwicklung, welche die Philosophie durch Kant nahm.

In Imanuel Kant, welcher, zu Königsberg 1724 von frommen, bürgerlichen Eltern geboren, diese Stadt in den 80 Jahren seines Lebens eigentlich niemals verliess, hier zuerst 15 Jahre als Privatdocent zubrachte, dann als Professor der Mathematik, nachher als Professor der Philosophie unverheiratet bis an seinen 1804 erfolgten Tod gewirkt hat, trat in die Geschichte der deutschen oder der neueren Philosophie zum ersten Male ein Selbstdenker, ein Erfinder und Entdecker auf dem Gebiete des menschlichen Geistes ein, wie seit Aristoteles keiner erschienen war. Es ist charakteristisch für die Beschränktheit des literärischen Zeitalters, dass es, wogegen Kant eifrigst protestirte, in seiner Bewunderung ihn auch mit Christus zu vergleichen eilte, als gäbe es gar keine anderen Grössen wie wissenschaftliche. Dieser Vergleich wäre aber berechtigt gewesen, wenn es wahr gewesen wäre, was nicht der Fall war, was indessen das Zeitalter doch glaubte, dass Christus auch ein Lehrer der Philosophie, der Metaphysik, habe sein wollen. An die Stelle des eklektischen, unzusammenhängenden, populären Philosophirens oder Tradirens philosophischer Gedanken, wie er es in Deutschland vorfand, an die Stelle unerwiesener, ganz dogmatisch vorgetragener Voraussetzungen, z. B. aus der Wolfschen Philosophie, setzte Kant eine Fortbildung der von den Engländern, zuletzt von Hume, vorbereiteten Naturforschung des menschlichen Geistes durch gründlichste Selbstbeobachtung und durch die kritische Methode, welche mittelst der Zergliederung der Geistesthätigkeiten ihrer Zusammensetzung und ihren verschiedenen Quellen und Bedingungen nachzugehen bestimmt war. Er machte so die Philosophie zur Kritik und forderte, dass die Philosophie nicht eine dogmatische Lehre *de omni re scibili et nonnullis aliis* ins Vage und Unbestimmte sein und sein wollen, sondern sich auf die beschränkte,

begrenzte und bestimmte Aufgabe, Naturwissenschaft des menschlichen Geistes, Kritik des menschlichen Geistes, besonders Erkenntnislehre zu sein, beschränken, dadurch aber von dem Gebiet der Geistreichigkeit und der willkürlichen Phantasien auf das der begrenzten exakten Wissenschaft übergehen solle. Und was er nun für die Lösung dieser Aufgabe, welche schon u. a. durch seine „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" (Riga 1783) hingestellt worden war, selbst durch die unausgesetzte in sich selbst zurückgezogene, mehr als fünfzigjährige Arbeitsamkeit im Selbstbeobachten und Selbstdenken leistete,[1]) das war so gehaltvoll und so imposant, dass es, einmal verstanden und studirt, nicht anders konnte, als allen Gebieten menschlicher Erkenntnis neue Methoden und Umbildungen aufzunötigen, aber auch freilich so neu und so wenig geläufig und leicht, dass es zunächst vielfache Misverständnisse und Verwirrungen erregte und leider bald auch eine Ermüdung, welche, statt mit gleicher Anstrengung an der neu bezeichneten Aufgabe fortzuarbeiten, wieder zum Heranziehen von Phantasien, zum voreiligen Construiren, zum Dogmatismus, zum Neuseinwollen vor dem Lernen und zur selbstgefälligen Arbeitsscheu zurücksank. Und doch war es keineswegs blos ein theoretisches Interesse, was die kantische Philosophie erregte und förderte, sondern die Art, wie die kantische Erkenntnislehre die Erkenntnis durch Erfahrung und durch Kategorien von der Erkenntnis durch Ideen schied und in der letzteren überhaupt eine dem Geiste unmittelbar mitgegebene Erhebung über die Schranken der natürlichen wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis der Dinge im räumlichen und zeitlichen Causalnexus nachwies, führte, wenn auch noch weniger für die Religionsphilosophie, so doch für die philosophische Ethik zu einer neuen selbständigen Begründung, welche die sittlichen Motive vom Materialismus und von dem weichlichen, selbstsüchtigen Eudämonismus befreite und eine männliche und ernste sittliche Ansicht mit Gesetzen und Idealen und mit einer freien, nicht nach Lohn fragenden Pflichterfüllung nicht blos lehrend, sondern auch begeisternd an die Stelle setzte.

Die Hauptschrift Kants war schon 1781 erschienen, nemlich die „Kritik der reinen Vernunft" mit der Hauptaufgabe der Ausmessung der menschlichen Erkenntnis und der Analyse ihrer verschiedenen Thätigkeiten. Es folgten 1783 die bereits angeführten Prolegomena, 1785 die Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 1788 die Kritik der praktischen Vernunft, 1790 die Kritik der Urtheilskraft. Als 1793 die „Religion inner-

[1]) 1793 bezeichnete Kant selbst seine Aufgabe als eine dreifache: 1. „Was kann ich wissen?" Metaphysik 2. „Was soll ich thun"? Moral 3. „Was darf ich hoffen"? Religion, „welchem zuletzt (aber er ist schon 75jährig) die 4. folgen sollte: Was ist der Mensch? Anthropologie". Der Brief an Stäudlin in dessen Geschichte des Rationalismus p. 469.

halb der blosen Vernunft" von Kant erschienen war, die keine umfassende Religionsphilosophie darbot, sondern nur 4 Abhandlungen enthielt über das böse und gute Prinzip in der menschlichen Natur, über den Sieg des Guten und der dadurch gelingenden Verwirklichung des Reiches Gottes u. s. w. zugleich mit Auslassungen über Pfaffentum und Aberglauben, da erhielt auch noch Kant 1794 einen königlichen Verweis, er misbrauche „seine Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums", mit der Androhung „unangenehmer Verfügungen bei fortgesetzter Renitenz"[1]), worauf er sich mit seinem Einhalten der Grenze von Philosophie und Religion und mit dem esoterischen, durchaus unpopulären, also auch nicht volksaufregenden Charakter seiner Schrift vertheidigen konnte.

Mit Massregelungen liess sich gegen Kant nicht mehr viel ausrichten. Auf mehreren Universitäten fand er bereits an andern Lehrern der Philosophie Schüler, Vertheidiger und Interpreten seiner Schriften, wie in Jena an Reinhold und K. Chr. Ehrhardt Schmid (1761—1812), in Halle an L. G. Jakob, Hoffbauer und Tieftrunk, in Leipzig an Heydenreich und Krug, in Berlin an Kiesewetter. Es kam überhaupt ein neues Leben in die philosophischen Fakultäten und ein neuer Eifer und ein neues Interesse für philosophische Studien in die studirende Jugend. Aber es dauerte erst noch eine Zeit lang, ehe von daher eine allgemeine Wirkung auf die Theologie und auf das ganze deutsche Volk ausging.

§ 11. 3. Regierungszeit Friedrich Wilhelms III.

1. Hälfte von 1797—1817 und 1819.

Stäudlin, Geschichte des Rational. und Supranat. Götting. 1826. — E. L. Th. Henke, Rationalismus und Traditionalismus im 19. Jahrhundert, Festrede, Marb. 1864. — Neander, das verflossene halbe Jahrhundert in s. Verhältnis zur Gegenwart, in der deutsch. Zeitschr. für christ. Wissenschaft 1850 Nr. 1—4. — J. H. Fichte, J. G. Fichtes Leben und Briefwechsel, Sulzb. 1830 und 1862. — K. Fischer, J. G. Fichte, Stuttg. 1862. — J. G. Fichte, Kritik aller Offenbarung, Königsb. 1793. — Dessen Anweisung zum sel. Leben, Berlin 1804. — Schelling, Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbess. Fichte'schen Lehre, Tübingen 1806. Dazu die grossen philosophischen Geschichtswerke von K. Fischer, Erdmann, Zeller u. A.

Die unter Friedrich Wilhelm II. und Wöllner eröffnete Reaktion hatte keinen Bestand. Es waren wohl auch in andern deutschen Ländern ähnliche Massregeln versucht worden, wie z. B. in Schleswig-Holstein, wo Graf Fr. Reventlow als Curator in Kiel 1794 strenge Anerkennung der

[1]) Gedruckt vor Kants „Streit der Fakultäten", 1798.

Angsb. Confession durchzusetzen gesucht hatte[1]), und in Kursachsen, wo noch in demselben Jahr Schriften von Krug nicht gedruckt werden durften, weil man an der alten Strenge festhielt.[2]) Aber in den meisten Ländern ausserhalb Preussens gewährte man jetzt fast allgemein dieselbe Freiheit wie unter Friedrich II. Man durfte wenigstens dort die Klagen über die Unterbrechung der wissenschaftlichen Bewegungen in Preussen durch das Religionsedikt in Schriften laut werden lassen.[3]) Desto eher erfolgte nun auch in Preussen jetzt wieder ein Systemwechsel. Bei dem vergleichenden Rückblick auf die beiden Könige Friedrich II. und Friedrich Wilhelm II. nahm auch sonst zu vieles für jenen und gegen diesen ein. Und das war entscheidend für den neuen König Friedrich Wilhelm III. Als dieser (geb. 1770 und confirmirt von Fr. S. Gottfr. Sack) am 16. November 1797 die Regierung antrat, entliess er sogleich Wöllner, Hermes und Hilmer und gab sofort einen Befehl, durch welchen dem Oberconsistorium seine alte Stellung wieder gegeben und die Behörden aufgefordert wurden, die „eingeschlichenen Misbräuche“ beim Examen der Candidaten, die Censur, die Einführung von Lehrbüchern u. s. w. wieder abzustellen.

Auch kam es während der ganzen schweren Zeit französischer Bedrängnis, welche nun bis 1813 über die protestantischen Länder Deutschlands hereinbrach, durchaus noch nicht wieder zu ähnlichen Unternehmungen, wie das Religionsedikt gewesen war, zu Versuchen, mit Zwang und Disciplin an den Lehrbegriff der Bekenntnisschriften zu binden oder auch nur in der Literatur und auf Universitäten die Freiheit der Untersuchung zu hindern; noch weniger kam es zu dem Gedanken, dass ein Rechtsbegriff für Anerkennung alter Schrifterklärung eine Bedeutung haben könne unter Protestanten. Denn in der Philosophie setzte sich die von Kant angeregte neue Thätigkeit während der ganzen Zeit im protestantischen Deutschland mit einem Eifer fort, dass man anfangs selbst die nahe rückenden Weltbegebenheiten darüber unbeachtet liess. Zwei Reihen von philosophischen Lehrern und Schriftstellern schlossen sich an Kant an: die einen weit von ihm abweichend und alles von ihm Errungene überbietend, aber dadurch wieder in Frage stellend, die andern treuer seine Methode kritischer Erforschung des Menschengeistes festhaltend und fortübend.

Zu der ersten Reihe gehört Johann Gottlieb Fichte, 1762 in der Lausitz geboren, von 1794—1799 Professor in Jena, von wo er doch noch infolge einer seltsamen Anklage auf Atheismus entlassen wurde, nachher Professor in Berlin, wo er 1814 am Lazarethfieber starb, welches er sich durch seine aufopfernde Thätigkeit in der Pflege verwundeter Krieger zugezogen hatte.

[1]) Perthes' Leben 1, 75. 76.

[2]) Tholuck, Vermischte Schriften 2, 104. 105.

[3]) Henkes Beurtheilung aller Schriften, welche durch das Königl. Preuss. Religionsedikt veranlasst sind. Kiel 1793.

Er war viel grösser als Charakter, als deutscher Mann, als begeisternder patriotischer Redner denn als Philosoph. Er carikirte Kants Gedanken von der subjektiven Bestimmtheit menschlicher Erkenntnis der Dinge bis zu der Uebertreibung, dass nicht nur die menschlichen Vorstellungen von den Dingen, deren Eigentümlichkeit und besondere Bedingtheit zu erforschen die allein richtige kritische Aufgabe Kants gewesen war, sondern auch die der Dinge selbst, der Welt selbst nur etwas Subjektives, nur ein Produkt des denkenden Ich sein sollte, dessen Selbsterkenntnis also mit der Erkentnis der Welt identisch sei. Dadurch wurde alles confus und masslos, wie es auch ein Misverstehen Kants war, der nichts als die subjektive Bedingtheit unseres Erkennens hatte untersuchen wollen; es wurde das kantische Untersuchen der besonderen Eigentümlichkeit menschlicher Erkenntnis in ihrem Verhältnis zu den als objektiv vorausgesetzten Dingen aufgegeben und statt der Fortbildung dieses Verfahrens eine willkürliche Doktrin, ein Dogma, eine Phantasie von dem sich selbst setzenden Ich und von dem Nichtich, welches es sich weiter gegenüber setze, substituirt. Wohl hatte auch dieser Schritt gute ethische Wirkungen. Denn diese Lehre von dem Ich als dem alleinigen Träger aller Realität, als dem alles aus sich selbst heraus setzenden, also gar durch nichts von aussenher bestimmten und bestimmbaren, führte zu einer heroischen Freiheitslehre des sich durchaus frei aus seinem eignen sittlichen Gesetz und daraus allein bestimmenden Ich. In Fichtes Schrift über die Bestimmung des Gelehrten, in seinen Reden an die deutsche Nation und in seiner energischen Vaterlandsliebe zeigten sich herrliche Früchte dieses Geistes. Aber darum konnte doch die Doktrin, welche dahin geführt hatte, Kant gegenüber ein wissenschaftlicher Rückschritt, besonders ein Rückschritt in der Methode sein. Darum änderte sich auch Fichte, vielleicht schon unter Schellings Einfluss, hierin in späteren Jahren. Denn nachher ging er von seinem überstürzten Subjektivismus, seinem sich selbst setzenden einzelnen Ich, neben welchem weder die Welt noch Gott Raum behält, zu dem Gedanken eines allgemeinen Weltichs und Gesammtichs über. Er kam dadurch wohl dem Pantheïsmus seines Schülers Schelling näher, aber von Kant und seiner Methode entfernte er sich noch weiter.

Denn eben bei jenem, bei Fr. W. Jos. Schelling, geboren zu Leonberg in Württemberg 1774 und gestorben 1854, trat nun eine noch entschiedenere — nicht Fortbildung, sondern Aufhebung der kantischen Methode ein und ein noch gefährlicheres Wiederaufnehmen einer schnell fertigen, dogmatischen, geistreich-poëtischen, gnostischen, aber unmethodischen und willkürlichen Welt- und Naturansicht. Dadurch aber gerade verschaffte er sich einen grossen Anhang bei vielen, welche, durch die Mühen der kritischen Forschung ermüdet, sich lieber durch eine leichtgewonnene ahnungsvolle Naturansicht anziehen, als durch die exakte Wissen-

schaft der Philosophie befriedigen liessen. Statt der Fortarbeit an der kritischen Aufgabe, statt der fortgesetzten fleissigen Untersuchung darüber, in welcher Weise das menschliche Erkennen subjektiv bedingt sei, ward bei Schelling ein Absolutes, über Ich und Natur, über Subjekt und Objekt stehend, zum Gegenstand — nicht der Untersuchung, — die war hier nicht mehr möglich, — aber der Aussagen, der geistreichen Phantasien und Versicherungen gemacht und von der stufenweisen Selbstoffenbarung des Absoluten oder Gottes orakelt, in welcher Idealismus und Realismus die höhere Einheit und Vermittelung haben sollten.

Für die Auffassung von Christentum und Theologie aber war die Folge davon, neben dem Gewinn von mancherlei Anregung und Aufregung, eine zwiefach nachtheilige: einmal, wenn der Gegensatz von Ich und Nichtich aufgegeben und blos nach dem Höheren über beiden, nach dem absoluten Ich, nach dem einen Wesen gefragt werden sollte, das Vordringen einer pantheïstischen Grundansicht, welche auch durch Schellings späteres Bemühen dies durchzusetzen von der ganzen Anschauung über die Selbstoffenbarung und Selbsterkenntnis Gottes in der Welt nicht fern gehalten werden konnte und die Religion und das Gebet bald ausschloss, und zweitens die Umdeutung des Geschichtlichen im Christentum und darin zugleich eine neue Befestigung des Intellectualismus und des uralten Vorurtheils der Gnostiker, dass das Christentum überhaupt eine Metaphysik, eine Speculation sein und an die Stelle der auch von der Schrift anerkannten Unerforschlichkeit Gottes ein Wissen von Gott setzen solle. Wenn Schelling, wie er that, das historische Christentum für antiquirt erklärte, so lag darin nicht viel Aufmunterung mehr für jene gewissenhafte protestantische Sorgfalt der grammatisch-historischen Schrifterklärung. Die freie, beliebige, poëtische Auffassung der heiligen Schrift, bei welcher der hineintragende Tiefsinn den Wahrheitssinn ersetzen sollte, führte zur Berührung mit den Romantikern und darum auch zu Uebertritten in die katholische Kirche. Und auch unter den Gebildeten in der Gemeine verbreitete sich von hier aus die Entwöhnung von einer eigentlich christlichen, religiösen Auffassung mit ihrem unvermeidlichen Dualismus im Verhältnis von Geist zu Geist, statt dessen aber die Ansicht, welche den Ablauf der Dinge, wie er der natürlichen Erkenntnis in dem Causalnexus erscheint, als die unzertrennliche Lebenserscheinung Gottes selbst betrachten und darin jenen Dualismus verlieren lernt. Kein Wunder, dass sich infolgedessen bei vielen, welche es mit der Religion und dem Christentum wohl meinten, das Vorurtheil von der Unvereinbarkeit der Philosophie und der Theologie bestärkte und sie daher, nicht gerade zu Gunsten der Beförderung des Wahrheitsinteresses, die erstere um so rascher fallen liessen. Und doch haben gerade auch die rechtgläubigen theologischen Gegner der in Rede stehenden Philosophie in den dreissig Jahren des Einflusses von

Schelling und dann von Hegel nichts so sehr von dieser Philosophie gelernt als die Gewöhnung an die nicht exakte, willkürliche, blos scheinbar methodische Gedankenerfindung derselben. Durch nichts haben Schelling und Hegel bleibender auf die deutsche Theologie zurück gewirkt als dadurch, dass durch sie überhaupt und so auch bei Theologen aller Arten und Abstufungen (auch bei denen, welche angeblich von Philosophie gar nichts wissen wollten und sich doch ebenfalls verwöhnt hatten) schlechter Dogmatismus und Gnosticismus d. h. Willkür, geistreiches Spiel, Allegorisiren, Disponiren über ganz Beliebiges und blos Plausibeles nach Tendenzen wieder angefangen haben für Erkenntnis und Speculation zu gelten.[1]) Diese Wirkung hat Theologie und Philosophie gleichmässig verschlechtert und in einen Zustand gebracht, in welchem sie freilich nicht mehr viel Glauben und Beachtung verdienen und allerdings nichts besseres thun können als im Winterschlaf auszuruhen, auf alles eigne Fürwahrerkennen zu verzichten und sich an alte Traditionen anzuklammern.

§ 12. Fortsetzung:

Treuere Anhänger Kants.

Fr. H. Jacobi, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1811, 2. Auflage 1822. — Zirngiebl, Jacobi's Leben und Denken, Wien 1867. — J. Fr. Fries, Neue Kritik der Vernunft, Heidelb. 1807, 2. Aufl. 1828. — Dessen Wissen, Glauben und Ahnen, Heidelb. 1805. — Dessen Religionsphilosophie, Heidelb. 1832. — Henke, Jakob Friedrich Fries, Leipz. 1867.

Ein weniger feindliches Verhältnis der Philosophie zur Theologie und Kirche hätte allgemeiner worden können, wenn die andere Reihe, die Reihe der treueren Nachfolger Kants, mehr Einfluss und Bedeutung erhalten hätte, als geschah. Wir heben hier auch nur zwei Repräsentanten derselben hervor: Jakobi und Fries.

Kant unterschied zwar bereits zweierlei von einander, 1, die Erfahrungserkenntnis unter Verstandesbegriffen, bestimmt zur Verbindung der Erscheinungen untereinander und einer dadurch bewirkten Naturkunde der Welt und 2, die Erkenntnis aus Ideen, wodurch etwas vom wahren Wesen der Dinge unabhängig vom Causalnexus in Raum und Zeit erkannt werde. Aber bemüht, einen Beweis auch für die Gültigkeit der Ideen zu geben, musste Kant skeptisch endigen mit dem Geständnis, dass ein solcher nicht zu geben sei. Und doch lag der Fehler eigentlich nicht daran, dass der

[1]) Ein zügelloser unmethodischer, aber mit historischen oder biblischen Zuthaten vermischter und dadurch privilegirter Vernunftgebrauch pflegt den methodischen, massvollen, schrankenanerkennenden kantischen Vernunftgebrauch als eine Anmassung zu verwerfen!!!

Beweis nicht herbeigeschafft, sondern dass er überhaupt gefordert worden war, dass er da gefordert worden, wo keiner möglich war, und dass also die Bedeutung und der Gebrauch der Beweise d. i. der Begründung der Urtheile — denn das sind Beweise — verkannt und zu weit ausgedehnt worden war. Diesen methodischen, technischen Fehler bemerkte und rügte Fr. H. Jacobi (geb. 1743, † 1819).[1]) Er zeigte, dass ein solcher Beweis gar nicht hätte verlangt werden sollen, dass man gar nicht hätte versuchen dürfen, das, woraus abgeleitet, also bewiesen werden soll, selbst wieder ableiten und beweisen zu wollen, sondern dass es davon eine unmittelbare Erkenntnis geben müsse. Diese nannte er dann bald Glauben, bald Gefühl, bald unmittelbare Offenbarung, wobei es aber gerade auch weniger auf diese Bezeichnung als auf die Sache ankam, die dem ganzen Zeitalter noch so fremd war, dass eine unmittelbare, nicht abgeleitete Erkenntnis irgend welcher Art auch als letzte Quelle für philosophische Wahrheit so anerkannt werde, wie die unmittelbare durch Beobachtung gewonnene Erkenntnis für die Naturwissenschaft. Zugleich erkannte er die Nichtübereinstimmung (Antinomie) zwischen der letzteren, welche blos die Erfahrungswelt in Zeit und Raum und ohne freie Ursache, also fatalistisch darstellt, und zwischen der im Innern des Geistes vernehmbaren, unmittelbaren Gewissheit, welche, mit Negationen hiergegen, von freien Ursachen, von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit „nicht sehend und doch glaubend" Kunde gibt. Und die eigentümlichen Grenzen des nicht allwissenden Menschengeistes wurden eben darin anerkannt, dass dieser Dualismus noch nicht für ihn in die höhere Einheit aufgehen wolle, welche er doch zu postuliren gebietet. „Auf dem Gegensatz", sagte Jacobi, „und dem unvertilgbaren Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freiheit und der Notwendigkeit, einer Vorsehung und des blinden Schicksals, des Ungefährs, beruht die menschliche Vernunft".[2])

Diese Gedanken erhielten eine genauere systematische Entwickelung in den Lehren und Schriften von Jac. Fr. Fries (1773—1843)[3]), welcher, aufgewachsen in der Brüdergemeine und in ihr mit christlichem Leben und einer danach gestalteten Sitte in lebendiger Erfahrung bekannt geworden, dann als Philosoph ausgegangen vom Studium Kants, von dem Streben ihn besonders in der psychologischen Grundlage und in der

[1]) Zirngiebl, Jakobis Leben und Denken. Wien 1867. Fries, von deutscher Philosophie Art und Kunst. S. 35.

[2]) Concreter hat Jacobi dies noch 1817 in einem Brief an Reinhold (Briefwechsel 2, 478) so ausgedrückt, „dass er durchaus ein Heide sei mit dem Verstande und mit ganzem Gemüte ein Christ", „schwimmend zwischen zwei Wassern, welche sich ihm nicht vereinigen wollten" (das. 2, 458; s. auch Perthes' Leben 2, 352).

[3]) Henke, Jac. Fr. Fries. Leipzig 1867.

religions-philosophischen Anwendung noch zu ergänzen, eine ganz durchgeführte Umarbeitung der kantischen Kritik der Vernunft unternahm und in einer zwiefachen Reihe von Schriften, nemlich in solchen von regressiver, erfindender und in solchen von progressiver, systematischer Behandlung vollendete. In ihnen wurde ausgeführt, wie es die eigentümliche Beschränktheit menschlicher Erkenntnis sei, nicht hinaus kommen zu können über eine zwiefache Erkenntnisweise oder Weltansicht, eine natürliche und eine geistige, oder was dasselbe bedeuten soll, eine des Wissens und eine des Glaubens. Die erstere sucht die Dinge im Zusammenhange der Ursachen und der Wirkungen durch Beobachtung zu erforschen und sie ebenso fatalistisch und atheïstisch festgestellten Naturgesetzen unterzuordnen und hiernach zu erklären, mit einem Wort: zu wissen. Wissen heisst demnach im Causalnexus erkennen. Die andere Weltansicht stützt sich mit Widerspruch dagegen, dass diese natürliche Weltansicht allein schon das Wesen der Dinge vollkommen und erschöpfend darstelle, und mit Selbstvertrauen des Geistes auch auf diejenigen seiner Aussagen, welche sich, ohne Vermittlung durch Beobachtung, in seinem Innern in unmittelbarer Selbstbezeugung aufdrängen, also auf sittliche und religiöse Aussagen desselben, obwohl beide sich, so wenig wie die Freiheit, mit der natürlichen Weltansicht im Causalnexus wollen vereinigen lassen. Diese Unvereinbarkeit beider Weltansichten, welche sich stets unwillkürlich und unwillkommen geltend machen wird, wird also bei **Fries** nicht verdeckt, sondern anerkannt als das Loos des allerdings von dem Gesetze der Einheit beherrschten Menschen, welcher der Erde und dem Himmel zugleich angehört und zwischen beiden — er fühlt es wohl! — theoretisch und praktisch auf und nieder gezogen wird, aber eben dadurch auch seine zu unterscheidenden Aufgaben empfängt. Hierdurch wurde also schon inmitten des menschlichen Geistes, und nicht nach einem vorausgesetzten Verhältnis desselben zu einer von aussenher an ihn gebrachten Offenbarung, ein Gegensatz zwischen einer höheren **Glaubenserkenntnis** desselben und einer ihr nicht unterworfenen natürlichen Erkenntnis des **Wissens** friedlich zugestanden. Der menschliche Geist wurde eben dadurch befreit von dem Triebe und der Aufgabe nur eine von beiden Erkenntnisweisen anzuerkennen. Das war zugleich eine Befreiung von den Leiden darüber, dass sie stets nicht ineinander aufgehen wollten, und von dem Zerhauen des Knotens, wobei nur die eine von beiden als zuverlässig festgehalten, die andere aber als trüglich weggeworfen wird, dergestalt dass zwischen Aberglauben und Unglauben oder im besseren Falle zwischen unwissenschaftlicher Gläubigkeit und irreligiöser Wissenschaftlichkeit gewählt werden muss. Jener Gegensatz wurde also anders gedeutet als nach der Voraussetzung, dass der ganze Mensch für höhere Erkenntnis unfähig sei und dass ihm eben deshalb nur von aussenher, durch übernatürliche Offenbarung, etwas von derselben

zu Theil werden könne. Vielmehr wurde ein Vernehmen höherer religiöser und sittlicher Glaubenswahrheiten auch schon in dem Menschen behauptet und nachgewiesen, aber in der Bedrängnis dieser höheren Mitgift im Menschen durch die theoretisch und praktisch ihn an die Erde verweisende und fesselnde natürliche Erkenntnis zugleich die Stelle seiner praktischen Lebensaufgaben und Kraftäusserungen, sowie die Stelle, wo nun auch von aussenher Hülfe, Kraft und Lust für diese Gegenwirkung vermehrend herantreten könne, erwecklich bezeichnet. Zugleich ergab sich schon aus der oft verkannten kantischen Lehre von dem blos negativen, blos die Schranken der Naturerkenntnis verneinenden Charakter der Erkenntnis durch Ideen, dass jede mehr als blos negirende Sprache, jede positive Bezeichnung, die doch von der religiösen Verehrung nicht entbehrt werden kann, bildlich und poëtisch sein müsse. In diesem Ergebnis lag dann die versöhnende Ansicht von der Zulässigkeit der Mannigfaltigkeit menschlicher Sprachen über religiöse Dinge, über welche hiernach weniger eine Beurtheilung nach wahr oder unwahr, wie bei Sachen des Wissens, sondern nach mehr oder weniger würdig oder nach mehr oder weniger heilsam und wirksam stattbaft erscheint. Es knüpfte sich daran zugleich ein friedliches Verhältnis zu einer Offenbarung wie das Christentum, als welche das stets bedrängte Glaubensleben im Menschen durch Erfahrungen zu bestätigen und zu beleben berufen und dadurch unschätzbar sein konnte.

Das alles war also eine Fortbildung kantischer Philosophie, welche die Religion nicht nur nicht als untergeordnete Stufe ausschloss, sondern das berechtigte und friedliche Bestehen derselben neben der Wissenschaft rechtfertigte und der Feindschaft zwischen der Religion und der Philosophie allen Grund entzog. Es fehlte auch nicht an solchen Theologen, welche, wie in den systematischen Schriften von de Wette, von H. Planck in Göttingen und von H. Schmid in Heidelberg geschehen ist, diese philosophischen Belehrungen in das nähere Verhältnis zum Christentum setzten, nemlich in ein solches, welches den für beide Theile wenig ehrenvollen Reiz zu gegenseitiger Bekämpfung ausschliesst und beiden nur förderlich ist und die Freiheit sichert. Allein nicht weit verbreitet hat sich in der evangelischen Kirche dieses Festhalten und Schätzen einer friedlichen Wechselwirkung und gegenseitigen Unterstützung von Philosophie und Theologie. Denn verbreiteter ist zuerst die von der Religion losgerissene Philosophie und dadurch zugleich das durch diese Verbreitung hervorgerufene entgegengesetzte Extrem, das Verzweifeln an der Vereinbarkeit beider, und dadurch weiter die Resignation bis zu grundsätzlicher Urtheilslosigkeit und zur Anerkennung der Autorität allein oder vielmehr, da die Autorität sich stets schon nach einem bestimmten Verständnis anbietet, der von aussenher zunächst empfohlenen Tradition. Auch blieben diese hier erwähnten philosophischen Vermittelungen alle zunächst auf dem

Boden der Wissenschaft und Literatur, ohne viel auf die Gemeine einzuwirken. Zu dieser Einwirkung auf die Gemeine zugleich mit entscheidender Einwirkung auf die Wissenschaft war erst der Theologe berufen, mit welchem nach Neanders Urtheil die künftige Zeit eine Periode in der Geschichte der Theologie und danach wohl auch der evangelischen Kirche anfangen wird und welcher in der Philosophie nicht ohne Berührungspunkte mit Fichte und Schelling doch auch die volle Anerkennung für die Richtung Jacobis festhielt.

§ 13. Fortsetzung:

Freiheitskriege, Rationalismus und Supranaturalismus; Anfänge von Schleiermachers evangelischer Union.

Hoffmeister, Leben, Werke u. Geistesrichtung Schillers, 1838—42. — R. Binder, Schiller im Verhältnis zum Christentum, Stuttg. 1839, 2 Bde. — Röhr, Briefe über den Rationalismus, Zeitz 1813. — Fr. Volk. Reinhard, Geständnisse seine Bildung zum Prediger betreffend, Sulzbach 1810. — K. Hase, theol. Streitschriften, Leipz. 1834 ff. — Dessen Entwicklung des Protestantismus, 2. Aufl., Leipz. 1853. — Tittmann, über Supranaturalismus, Rationalismus, Atheismus, 1816. — Schott, Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben, 1826. — Bretschneider, die Unkirchlichkeit dieser Zeit, Gotha 1820, 2. Aufl. 1822. — Henke, Rationalismus und Traditionalismus, Festrede, Marb. 1864. — Aus Schleiermacher's Leben in Briefen, Berlin 1858—64, 4 Bde. — Schleiermacher's Briefwechsel mit J. Chr. Gass mit einer biogr. Vorrede von W. Gass, Berl. 1851. — Dilthey, Schleiermacher's Leben, 1. Bd., Berlin 1870. — Baumgarten-Crusius, Schleiermacher's Denkart und Verdienst, Jena 1834. — G. Baur, Charakteristik Schleiermacher's, Stud. u. Krit. 1859, Heft 3. 4. — Schenkel, Fr. Schleiermachers Lebens- und Charakterbild, Elberfeld 1868. — Henke, Schleiermacher und die Union, Marburg 1868. — W. Bender, Schleiermacher's Theologie, Th. 1. 2., Nördl. 1876. 1878. — Nitzsch, Urkundenbuch der evangelischen Union, Bonn 1853.

Nicht blos durch die hier berücksichtigten zweierlei philosophischen Nachfolger Kants, sondern auch auf anderm Wege hatte sich seit Kant und durch Kant an dem Naturalismus der Aufklärungsperiode vieles geändert und gereinigt. So in dem, was davon ins Volk eingedrungen war; so auch in der Theologie. Im deutschen Volk, wenigstens in dem besten Theil desselben, wich die Nützlichkeits- und Selbstsuchts-Moral vor einer neuen Anerkennung von Gott gegebener Gebote und von Gott auferlegter Pflichten, denen man sich zu unterwerfen habe; es wich auch die Trockenheit und der französische Materialismus und Skepticismus vom Hofe Friedrich's II. vor einem neuen Bedürfnis nach Idealen und nach Begeisterung für sie. Diese Erhebung war anfangs weder sehr christlich, noch auch sehr deutsch-national; sie war mehr kosmopolitisch und abstrakt, mehr allgemein religiös und sittlich, aber erstorben und traditionell war sie nicht, sondern gegenwärtig energisch, pflichttreu und ergeben und

in soweit christlich im besten Sinn. Am Anfang des 19. Jahrhunderts kam sie auf und erwuchs sie unter dem Einfluss der grossen Dichter. Namentlich war es Schiller, durch welchen Kants Erhebung und Kants Idealität am meisten in der ohndies verwandten Gesinnung des deutschen Volks belebt wurde, wenigstens ungleich mehr belebt als durch den Einfluss von grossen Theologen. Dieser Richtung zugethan waren damals namentlich auch König Friedrich Wilhelm III. und die unvergessliche Königin Louise von Preussen. Sie reifte in den Jahren der grössten Not, welche beten lehrt, und dann im Glück der Befreiung, welches danken lehrte. Einer der trefflichsten preussischen Patrioten der Freiheitskriege, Herr von Schön, schreibt im März 1814 an E. M. Arndt über die damalige Opferfreudigkeit aller: „Kant lebt noch, und nur weil er lebt, ist das Leben da.“[1]) Seit dieser Zeit, seit 1813 und 1814, lernte das Volk aber auch seine Abwerfung französischen Wesens als eine zugleich christliche und deutsche Ermannung verstehen und so zuerst in patriotischer Erregung wieder nach dem Glauben seiner Väter sich umsehen, und dies auch wieder durch Dichter wie Körner, Arndt und Schenkendorf. Damit stand auch nicht im Widerstreit, was ähnlich durch Kants Rückwirkung auf die theologische Schule und Tradition weithin verändert wurde. In dieser Beziehung war es am meisten wert, dass der Naturalismus der Aufklärung jetzt zu dem christlichen Rationalismus umgebildet wurde, welcher in diesen ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine fast allgemeine Ausbreitung auf den akademischen Lehrstühlen wie selbst auf den Kanzeln gewann. Der Name Rationalismus und Rationalist war schon im Anfang des 17. Jahrhunderts von den Anhängern einer strikteren Tradition gegen solche verwandt worden, welche dem Vernunftgebrauch zuviel einzuräumen schienen, wie die humanistischen Gegner Daniel Hoffmann's in Helmstädt; später gegen Cartesianer und Deïsten, bei welchen letzteren die Endung ista ebensowohl eine gleiche Verkehrtheit ausdrückt. Jetzt aber wurde jener Name vielmehr im guten Sinne, und ohne dass er eine Misbilligung ausdrücken sollte, gebraucht. Die Denkart oder das System, welches sich unter diesem Namen verbreitete, hatte seine Schwächen in ebionitischen, semipelagianischen, socinianischen und deïstischen Zügen, welche ihm noch anhafteten.

In der Lehre von Gott pries dasselbe eine Vollkommenheit der Schöpfung und der Naturgesetze, welche keine Nachhülfe fordert und dadurch auch das Wunder ausschliessen sollte. In der Lehre vom Menschen erkannte es zwar wohl mit Kant einen natürlichen Hang zum Bösen an, daneben aber doch auch auf Grund der kantischen Lehre von der persönlichen Würde des Menschen zugleich ein starkes Mass von Integrität und

[1]) Augsb. Allg. Zeitung 1847, Beilage S. 1306.

eigner Kraft zur sittlichen Erfüllung des Willens bei Christen wie bei den besseren unter den Heiden. In der Lehre von Christus machte das System nicht so sehr die göttliche als vielmehr nur die menschliche Natur Christi zu einem Gegenstand der Verehrung: die menschliche Natur erschien ihm nicht assumirt durch die göttliche, sondern es betrachtete das Göttliche in Christo als ein Accidens seiner menschlichen Natur, als sittliche Gottähnlichkeit, als höchste sittliche Reinheit und Fleckenlosigkeit, aber immer doch so, dass Christus dadurch noch nachahmbares Vorbild für die Menschen bleiben sollte. Man kann auch sagen: es machte die historische Ansicht des Wissens zur vorherrschenden und begleitete sie nur mit einzelnen Lichtern der Glaubensansicht. Aber eben für diese sittliche Grösse sprach sich bei vielen derselben Richtung eine echte, tiefempfundene Verehrung und Dankbarkeit aus; viele meinten auch nur so ihren biblischen Monotheïsmus, ihre Anerkennung des Vaters allein, als an welchen allein das rechte Gebet sich richte, festhalten zu können. Dieser Mangel an Sinn und Liebe für das Historische des Christentums, ausser für das, was menschlich war in Lehre und Leben Christi, der Mangel an Sinn für alles Wunderbare sammt dem Triebe, dieses wegzuerklären, war dem Rationalismus dieser Zeit noch eigen von dem Naturalismus der Aufklärungsperiode her, wie er denn mit der Theologie des 17. Jahrhunderts noch das Behaftetsein mit einseitigem Intellektualismus gemein hatte.

Die vornehmsten Vertreter dieser rationalistischen Theologie waren Ammon in Göttingen und Dresden (1766—1850), Paulus in Jena und Heidelberg (1761—1851), Gabler in Altdorf und Jena (1753—1826), *Löffler* in Gotha (1752—1816), Tschirner in Leipzig (1778—1828), Röhr 1777—1848), dessen „Briefe über den Rationalismus“ (Zeitz 1813) das System am consequentesten und trockensten aufstellten und entwickelten, Dinter (1760—1831), Wegscheider in Rinteln und Halle (1771—1849), Dav. Schulz in Breslau (1779—1854), fast alles Männer von solidester deutscher Gelehrsamkeit, auf welche nachher manche ihrer Gegner als auf sauere Trauben etwas zu rasch herabsahen.

Von ihnen weit ab standen diejenigen, welche nicht Rationalisten, sondern Supranaturalisten sein und heissen wollten, welche strenger und weniger auswählend an die ganze Bibel, besonders an die Evangelien, sich halten und ihrem Wertsinn unterordnen, die Wunder auch nicht wegerklären wollten. Da die Rationalisten ihre Ansprüche auch wieder „Vernunft“ überhaupt nannten, so kam es darüber in den beiden ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zu einem eifrig geführten Schriftwechsel über Zulässigkeit und Grenzen des Vernunftgebrauchs in Sachen des Glaubens und des Christentums. Dieser Streit wurde dadurch verworren, dass das ungleiche Verhältnis verkannt wurde, nach welchem die Vernunft anders zu religiösen und philosophischen Wahrheiten und anders zu geschicht-

lichen steht, indem sie für jene allerdings ein „Mitzeugnis“[1]), eine Zustimmung, von sich fordern muss, die historischen aber nur als Kunde vernehmen, als göttliches Geschenk annehmen und dabei gar nichts bestätigen, sondern blos die Ueberlieferungsart kritisiren kann. Aber darin standen diese biblischen Supranaturalisten im Anfang des 19. Jahrhunderts den damaligen Rationalisten sehr nahe, dass beide die Anforderung gewissenhafter eigner Zustimmung zu ihrem Schriftverständnis an sich stellten, dass beide noch nicht wieder eine andere Vermittlung, wie die der Bekenntnisschriften, zwischen sich und die heilige Schrift stellten, vielmehr beide sich verpflichtet hielten, blos an diese unmittelbar heranzutreten und mit allen erreichbaren gelehrten Mitteln aus ihr zu schöpfen, wobei sie denn auch oft im einzelnen einander Zugeständnisse zu machen sich gedrungen fühlten. Beide wollten auch vornehmlich eine energische sittliche Bethätigung des Christentums in der Gegenwart; sie konnten schon darum nicht ablassen auf eignes Fürwahrerkennen hin zu arbeiten und es für unerlässlich zu finden, so wenig wie von der Ehrlichkeit und von der Wahrhaftigkeit selbst. Das war ihre Stärke. Aber der damit zusammenhängende Intellektualismus, woran sie litten, war ihre Schwäche. Doch haben beide, der christliche Supranaturalismus wie der Rationalismus, welche damals den deutschen Protestantismus beherrschten, ohne Tradition und Bekenntnis, jene zugleich religiöse und vaterländische Erhebung mitbewirkt, zu welcher sich 1813 das deutsche Volk aufgeschwungen hat und welche eine niemals zu vergessende Frucht dieser Theologie gewesen ist.

Zu diesen biblischen Supranaturalisten zählten noch immer die tübinger Theologen Storr und Flatt, ferner zu den ausgezeichnetsten Franz Volkmar Reinhard (1753—1812) in Wittenberg und Dresden, welcher durch seine wegen der psychologischen und ethischen Betrachtung der Geschichte Jesu bewunderten Predigten ein halbes Jahrhundert hindurch ein Muster für viele wurde und einen grossen Einfluss ausübte, namentlich auch durch seine Briefe über den Rationalismus neben denen von Röhr den Streit über den Rationalismus besonders belebte; sodann der göttinger Gottlieb Jakob Planck (1751—1834), Stäudlin (1761—1826), ferner Schott in Wittenberg und Jena (gest. 1842) und Bretschneider in Gotha (1776—1848).[2])

Noch stärkere Wirkungen gegen das, was nun wirklich noch an Irreligiösität, Unglauben und Trockenheit aus dem Zeitalter Friedrichs II. zu überwinden war, gingen schon in dieser Zeit von dem Theologen aus, dessen grösserer theologischer Einfluss erst dem nächsten Menschenalter

---

[1]) Röm. 2, 15 u. 9, 1.

[2]) Zur Ergänzung der obigen Bemerkungen vgl. die Festrede über Rationalismus und Traditionalismus.

angehört. Friedrich Schleiermacher, am 21. November 1768 zu Breslau geboren, hatte zuerst in herrnhuter Erziehungsanstalten wie Fries ein christliches Leben als Erfahrung und Lebensordnung kennen gelernt, war dann durch eine Periode des Zweifelns hindurchgegangen und suchte darauf Vermittlungen für ein friedliches Nebeneinander von Religion und Philosophie. So besonders in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799), welche auf der Grenze zweier Jahrhunderte die Achtung vor der Religion und dem Christentum bis zum Verlangen danach wiederherstellten. Sie schieden die Religion von der Philosophie und versuchten nicht die Vereinbarung von der Religion selbst mit philosophischen Systemen jeder Art, z. B. dem pantheïstischen, wohl aber doch die Möglichkeit des Nebeneinanderseins von Religiösität und sehr verschiedenen philosophischen Prinzipien in einem und demselben Menschen, z. B. in Spinoza, zu zeigen.[1]) Sie vindicirten der Religion als ihr eigentümlichstes Gebiet das Innerste des Gemüts und nicht die Erkenntnis und nicht das Handeln, auf welche beide sie nur sollte fortwirken können, welche sie aber nicht, namentlich auch die Erkenntnis nicht, als ihre Grundlage sollten vorauszusetzen genötigt sein. Sie liessen dadurch die nur relative Wichtigkeit alles Erkennens in Sachen der Religion offenbar werden, entzogen also dem Intellektualismus, d. h. der angemassten Ueberordnung der Lehre und Theologie über das unmittelbare religiöse Leben der Gemeine, ihren Grund. Sie vernichteten zugleich das älteste Ideal der kirchlichen Theologie, das Ideal möglichst allgemeiner und totaler Einstimmigkeit in allem Detail der Lehre, indem sie eine Mannigfaltigkeit der Entwicklung religiösen Lebens mit unzerknickter Eigentümlichkeit lebensvoller finden lehrte als jede Stabilität, nicht blos obgleich, sondern weil in jener die Verschiedenheit der Gaben nicht aufgehoben sei. Sie weckten so überhaupt die Sehnsucht nach einem freudigen Zusammenleben in religiöser Gemeinschaft, als nach einem besseren Zustande wie der bisher vorherrschende, nemlich der der Betheiligung der Gemeine bei dem Streit der Schulen über die Lehre, gewesen war. Das war also wieder einmal ein orientirender Hinweis auf die Ziele und eine wohlthuende Eröffnung der Aussichten zur redlichen Heilung des die Kirche endlos zerstörenden feindlichen Gegensatzes zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Gemeine und Theologie.

In verwandter Richtung stellte 1804 Schleiermachers „Weihnachtsfeier“ ein friedliches Zusammenbestehen verschiedener Auffassungen des Christentums ohne Streit, vielmehr mit der Befriedigung gegenseitiger Ergänzungen in einem kleinen Bilde dar. Schon vorher hatte Schleiermacher seine „Monologen“ in Fichte's heroïschem Geiste für das Recht

[1]) Schleiermacher an Sack in den theol. Studien u. Krit. 1850, S. 159.

der Eigentümlichkeit und Selbständigkeit in sittlichen Dingen begeisternd sprechen lassen. Seine kurze Darstellung des theologischen Studiums (1810) definirte die Dogmatik als die Wissenschaft von dem christlichen Glaubensbewusstsein in der Gegenwart; er verband sie mit der historischen Theologie und vindicirte ihr die Berechtigung auch zu künftigen Umbildungen nach wechselndem Bedürfnis. Einen wichtigen Beitrag zur Kritik der Ethik hatten schon 1803 seine Grundlinien zur Kritik der bisherigen Sittenlehre gegeben. Zugleich übte Schleiermacher als Professor und Prediger zu Halle, besonders seit der tiefen Demütigung Preussens in und nach der Schlacht bei Jena, durch seine ebenfalls die Verächter wieder heranziehenden Predigten einen zugleich christlichen und patriotischen Einfluss aus; und als Preussen sich damals besonders durch Verstärkung seiner geistigen Kräfte Heilung von dem tiefen Fall suchte und Friedrich Wilhelm III., von W. von Humboldt beraten, mitten in dieser Not (1809) in seiner Residenz selbst eine neue Universität begründete, da wurde Schleiermacher als ihr erster Lehrer der Theologie und zugleich als Prediger dorthin berufen, um von nun an in beiderlei Hinsicht seine immer nur sammelnde, niemals zerstreuende, immer erhebende und belebende, immer versöhnende und reinigende Wirksamkeit daselbst fortzusetzen bis an seinen Tod (1834). Durch niemand früher als durch ihn, auch durch niemand so sehr als durch ihn wurde hier der Boden, wo noch so eben die Ideale aus Friedrichs des Grossen Zeit gegolten hatten, die Stätte einer zugleich vaterländischen und christlichen Erneuerung. Und dabei lag damals in dieser Erhebung auch nicht ein Schatten von Einschüchterung, von Furcht oder Zwang, vielmehr nur das Vertrauen, dass, was gross und göttlich, was Pflicht des Christen und des Deutschen sei, schon dadurch, dass es das sei, eine freie Anerkennung finden werde. So vertrug sich denn auch bei Schleiermacher selbst die reichste philosophische Bildung und die Fortsetzung der Arbeiten für die neutestamentliche Kritik, wie in dem Buche über das Evangelium Lucas (1821), mit diesen den höchsten Aufgaben der Kirche hingegebenen grossen Bestrebungen.

Die Erhebung der Jahre 1813 und 1814 führte damals sogleich auch noch zu einer andern Frucht für die evangelische Kirche Deutschlands. Zu deutlich lag es vor Augen, wie die überstandene Not nur durch die Uneinigkeit der Deutschen möglich gewesen war; zu lebendig war das Gefühl, dass sie so eben durch neue Einigkeit überwunden, und dass daher nur diese der rechte Zustand unter Deutschen und Christen sei. Aus diesem Gefühl und Bedürfnis, und nicht aus Gleichgültigkeit, wie man verleumdet hat, gingen damals in Preussen und in andern deutschen Ländern die Schritte zur Wiedergewinnung evangelischer Union zwischen Lutheranern und Reformirten hervor. So eben hatte auch die deutsche

Bundesakte vom 8. Juni 1815 in Artikel 16 die bürgerliche und politische Rechtsgleichheit der Deutschen aller christlichen Religionsparteien ausgesprochen. Im Jubeljahr der Reformation 1817 erliess kurz vor dem Feste, am 27. September 1817, der König Friedrich Wilhelm III. eine an die Consistorien, Synoden und Superintendenten gerichtete Aufforderung, die bevorstehende Säkularfeier würdig durch einen Anfang zur Wiedervereinigung der Lutheraner und Reformirten zu begehen.[1]) Das hätten, erklärte er, schon seine Vorfahren angestrebt; das sei nur durch den unglücklichen Sektengeist verhindert worden; das sei möglich „unter dem Einfluss jenes besseren Geistes, welcher das Ausserwesentliche beseitige und die Hauptsache im Christentum, worin beide Confessionen einig seien, festhalte"; das sei „den grossen Zwecken des Christentums gemäss, entspreche den ersten Absichten der Reformatoren und liege im Geist des Protestantismus"; viele Reformen in Kirchen und Schulen, welche bisher durch den Unterschied der Confessionen gehemmt worden seien, würden dann möglich werden; wenn beide Theile ernstlich wollten, ernstlich „eine neu belebte evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres Stifters wollten", stehe kein Hindernis entgegen; aber er sei weit entfernt diese Union aufdringen zu wollen, die nur Wert habe, „wenn weder Ueberredung noch Indifferentismus Theil daran hätten"; er selbst werde das Fest durch Abendmahlsfeier in der vereinigten lutherischen und reformirten Gemeine zu Potsdam begehen.

Zunächst in dieser ausführbaren Weise, nemlich als Abendmahlsgemeinschaft, verwirklichte sich die preussische Union weiter. Die Bekenntnisverschiedenheit wollte und konnte man nicht aufheben, nur dass sie damals den meisten gleichgültig und unbekannt war. Aber man nahm mit dem König an, dass dessen, worüber man einig sei, überwiegend mehr sei, dergestalt, dass man von der äusseren Trennung ablassen und die Abendmahlsgemeinschaft eingehen dürfe. Schon vor der Erklärung des Königs hatten 86 Geistliche beider Confessionen in der Grafschaft Mark sich für die Vereinigung erklärt. Eine Synode zu Berlin, welche 1817 unter Schleiermachers Vorsitz tagte, entschied sich dafür, dass man die Namen lutherisch und reformirt aufgeben und zusammen den der evangelischen Kirche annehmen wolle, und schlug einen gemeinsamen mittleren Ritus vor, nemlich den Gebrauch des Brodbrechens und der Distributionsformel: „Christus, unser Herr, sprach: Nehmet hin und esset u. s. w." Sie forderte zum Anschluss an diese Resolutionen auf, erklärte aber ausdrücklich, dass durch diese Abendmahlsgemeinschaft eine Vereinigung der Confessionen in ihren Lehren nicht ausgedrückt oder bewirkt werden und kein Theilnehmer dafür angesehen werden solle, als habe er sein

[1]) Nitzsch, Urkundenbuch der evangelischen Union 1853. S. 126.

Glaubensbekenntnis verändert und sei zu einer andern Kirche übergegangen. Dies fand weithin Anschliessung, wenn auch keine allgemeine. Nach dem Vorgang in Preussen folgten auch bald andere Länder mit der Union. In Nassau vollzog sie sich noch in demselben Jahr 1817, in Rheinbaiern 1818, in Rheinhessen 1818—1822, in Baden 1821. Die Ausführung stiess wohl noch auf mancherlei äussere Schwierigkeiten, aber die Beseitigung derselben war doch um so weit zu erhoffen, als auf die Fortdauer der Friedfertigkeit zu rechnen war.

§ 14. Fortsetzung:

Letzte Hälfte der Regierung Friedrich Wilhelms III. (1819—1840). Hegel. — Schleiermacher.

Rosenkranz, Hegel's Leben, Berlin 1844. — R. Haym, Hegel und seine Zeit, Berlin 1857. — Ruge, Preussen und die Reaktion, Leipzig 1838. — Kahnis, Ruge und Hegel, Quedlinburg 1838. — G. Schwab, Votum über das junge Deutschland, 1836. — K. Hase, Das junge Deutschland, Parchim 1837. — David Schulz, Wesen und Treiben der Berliner evangelischen Kirchenzeitung, Breslau 1839. — Bachmann, Hengstenberg, Gütersloh 1876. — D. Fr. Strauss, Leben Jesu, erste Aufl. 1835. — Hausrath, D. Fr. Strauss und die Theologie seiner Zeit, Th. 1. 2, Heidelb. 1876. 78. — Schenkel, W. M. L. de Wette und die Bedeutung seiner Theologie für unsere Zeit, Schaffh. 1849. — Lücke, Erinnerung an de Wette, Stud. u. Krit. 1850. — Hagenbach über de Wette in Herzogs Realencyklopädie, 18. Bd. S. 61—74. — Zeller, Chr. F. Baur in den Vorträgen und Abhandlungen, Leipz. 1865. — Desselben Tübinger Schule, daselbst. — K. Hase, Die Tübinger Schule, Leipzig 1855. — Wangemann, Sieben Bücher preussischer Kirchengeschichte, eine aktenmässige Darstellung des Kampfes um die lutherische Kirche im 19. Jahrhundert, Berlin 1859, 2 Bde. — Falck, Aktenstücke, die preussische Kirchenagende betreffend, Kiel 1827. — Augusti, Kritik der preuss. Agende, Frankf. 1823. — Desselben Majestätsrecht in kirchl. Dingen, Frankf. 1825. — Schleiermacher, das liturgische Recht des Landesfürsten von Pacificus Sincerus, Göttingen 1824. — Marheineke, Ueber die wahre Stelle des liturgischen Rechts, Berlin 1825.

Hatte die Not und der Krieg die Deutschen geeinigt, so brachen nach demselben bald alte und neue Antriebe zur Zersplitterung und Gemeinschaftslosigkeit wieder hervor. Hatten während der Not die Regenten die Regierten näher an sich herangezogen, wie z. B. Friedrich Wilhelm III. 1813 durch den Aufruf: „An mein Volk", hatte es dann 1815 der Artikel 13 der deutschen Bundesakte, wie zum Lohne für die Opfer, ausgesprochen: „in allen Bundesstaaten wird eine landständische Verfassung stattfinden": so traten nun Hindernisse der Verwirklichung dieses Versprechens in vielen deutschen Ländern, und so auch in Preussen ein, und dadurch wieder gegenseitiges Mistrauen. Noch 1818 sprach der König in Aachen von einer Verfassung, nach deren Verleihung er ruhig sterben könne; aber das am 18. October 1817 von jenaischen Studenten abgehaltene

Wartburgsfest und die am 23. März 1819 von dem fanatischen Studenten Sand ausgeführte Ermordung Kotzebue's gaben der Sache eine andere Wendung. Es folgten die Beschlüsse der Ministerkonferenz zu Carlsbad im Sommer 1819 und auf Grund derselben nicht nur Untersuchungen und Beschränkungen der Universitäten und der Pressfreiheit, sondern nach einer weiteren Versammlung in Wien am 16. Mai 1820 auch die Wiener Schlussakte, welche den Art. 13 der Bundesakte so interpretirte, als ob der Regent an die Mitwirkung von Ständen nur bei Ausübung bestimmter einzelner Rechte gebunden sein, die Verpflichtung gegen den Bund aber auch ohnedies und in jedem Falle zu leisten haben solle. Aehnliche Ereignisse führten auch später zu ähnlichen Gegenwirkungen. Nach der Julirevolution 1830 und den damit zusammenhängenden deutschen Aufständen, wie nach dem Ueberfall der Hauptwache in Frankfurt (3. April 1833) beschloss eine Ministerkonferenz in Wien (1834) weitere Befreiung der Regenten von ständischer Mitwirkung. Doch erst spät wurde man unter diesen Umständen unter Friedrich Wilhelm III. in Preussen wieder geneigt, die bisher der theologischen Wissenschaft gestattete Freiheit zu beschränken und auf Altertümer, deren Hervorziehung aber selbst Neuerung war, ein vermeintlich conservatives Vertrauen zu setzen. Gefordert wurden freilich solche Beschränkungen unter heftigen Anklagen gegen den herrschenden Rationalismus und gegen die Union mit Reformirten schon im Jubeljahr 1817, selbst ausserhalb Preussens von Claus Harms in Kiel (1778—1855), dessen „95 neue Thesen", neben einem Abdruck von Luthers Thesen herausgegeben, nicht ohne Grund mehr Rückkehr zu Christus und zum alten Glauben forderten, aber dann ganz übertrieben Vernunftgebrauch und Gewissen als unzuverlässig und als ein neues Papsttum anklagten und gegen die Gemeinschaft mit den Reformirten polterten. In Preussen erhoffte man seit dieser Zeit vielmehr noch eine Gegenwirkung gegen politische und andere Neuerungen von einem neuen Philosophen, welchen die Regierung Friedrich Wilhelms III. darum von da an in ihren besondern Schutz nahm. Es war G. W. F. Hegel (1770—1831). Aelter als Schelling und Fries, hatte er neben Schelling schon in Jena, Würzburg und Heidelberg mit Schriften wie mit seiner „Phänomenologie" (1807), mit seiner „Wissenschaft der Logik" (1812) und mit seiner „Encyclopädie" (1817) ein dem schellingschen ähnliches System entwickelt. Aufgegeben blieb auch bei ihm die kritische Methode, das Suchen philosophischer Erkenntnis durch Selbstbeobachtung, und wieder aufgenommen wurde von ihm der philosophische Dogmatismus und zugleich wurde der Schein strenger Methode für Wissen erklärt. Festgehalten wurde bei ihm die altschellingsche pantheïstische Grundanschauung und aufgegeben blieb der religiöse und christliche Gegensatz zwischen Gott und den endlichen Geisteswesen, wie vielmehr der Dualismus von Wissen und Glauben! Festgehalten wurde mit der allzu-

bedingten Anerkennnng der Religion als einer nur untergeordneten Entwicklungsstnfe das unpsychologische Ideal, dass auf der höchsten Stnfe alle Erkenntnis znm Wissen erhoben werden müsse. Alles Lebeu ist nach Hegel das Dasein Gottes, welcher au sich nur potentiell gesetzt, erst in und mit dem allgemeinen Prozess ein werdender ist, welcher also, wie iu allem, so auch in den Menschengeistern, und hier selbstbewusster, denkt und handelt; und da gehört es nun zu der höheren Einsicht des Menschen, sich als Moment dieses göttlichen Prozesses ans dem Ansichsein iu das Anderssein und von da wieder in das Anundfürsichsein eingehend zn begreifen und sich diesem allgemeinen Entwicklungsgesetz theoretisch und praktisch hinzugeben Sich dazu in einen Gegensatz stellen und einen Gott davon verschieden und darüber fingiren ist danach nur Anthropomorphismus und Götzendienst. Nur ein solcher Gott sollte Gott und vollkommen sein, welcher erst in solchem Weltablauf von Stufe zu Stufe wachsen und zunehmend znm Selbstbewnsstsein, zu Verstande kommen könne, während doch ein so dem Fatum nntergeordneter Gott in Wirklichkeit keiu Gegenstand der Verehrung, also der Religion werden konnte und diese daher für den Gebildeten wegfiel. Jede Entwicklnngsstufe Gottes, so lange sie bestehen, so lange die Thesis nicht zur Antithesis oder beide zur Synthesis dringen sollte, sei in ihrem Recht nnd in ihrer Vernünftigkeit anzuerkennen, nach dem Grundsatz: „was wirklich ist, ist vernünftig“, einem Grundsatze, nach welchem sich schliesslich jeder Unfug vertheidigen lässt und durch dessen Anwendung auf das politische und kirchliche Gebiet sich das hegelsche System als besonders brauchbar zu conservativen Zwecken um so mehr empfahl, als es auch mit seinem allgemeinen göttlichen Weltprozess, der für das Thun des Einzelnen keinen Raum lässt, den Glauben an die Kraft, Freiheit und Verantwortlichkeit der Menschen unterdrückt und zur Fügsamkeit unter die vollendeten Thatsachen drängt. So konnte denn auch das Christentum nur als ein Moment in diesem allgemeinen Prozesse anerkannt werden; irgend welche Superiorität desselben war darin schwer zn rechtfertigen. Aber beibehalten von Schelling wurde bei Hegel auch die allegorische Umdeutnng historisch gegebener Begriffe, die in ihrem ursprünglichen Zusammenhange etwas ganz anders aussagten. Dieses Verfahren wurde begünstigt durch die anfänglichen äusseren Schicksale der Ausbreitung dieser Philosophie.

Im Jahre 1818, also zu der Zeit, wo in Preussen mit der Ausführung der verheissenen politischen Umgestaltungen gezögert nnd für diese Zögerungen Rechtfertigungsgründe gesucht wurden, erschien eine Philosophie zur preussischen Staatsphilosophie geeignet, welche für jede Stufe des Wirklichen und Bestehenden im allmählichen geschichtlichen Ablaufe, freilich immer nur, so lange sie dauerte, eine conservative Anerkennung zu gewähren schien und welche noch gewisser alle Ideale, alles Fordern

eines vollkommeneren als des bestehenden Zustandes, allen Enthusiasmus etwa für das Vaterland, alle Unmittelbarkeit des Gemüts als unentwickelte Stufe der Thierheit, als „Brei des Herzens und Schlamm des Gefühls“ zu verspotten pflegte. Darum wurde 1818 Hegel an Fichtes Stelle nach Berlin berufen. Von da an bis zu seinem Tode 1831, ja noch darüber hinaus bis zum Tode Friedrich Wilhelm's III. selbst und seines Cultusministers von Altenstein, welcher mit dem König fast in einem und demselben Monat starb, also bis 1840 und über 20 Jahre, setzte sich die hegelsche Philosophie als preussische Staatsphilosophie fest, gefördert bei der neuen Generation äusserlich durch die Begünstigungen der Regierung, welche zur Beschäftigung mit ihr hindrängte, und innerlich durch alles, was das alleinige Ideal des Wissens, was gerechtfertigte Irreligiösität und bequem erklärender Pantheïsmus, zugleich Spott über Enthusiasmus und Gefühl, anziehendes hatten für alle, welche, auf letzteres nicht eingerichtet, nun doch einen Vorwurf darin fanden, dass andere es pflegten — und das alles in einer Zeit, wo das durch die Freiheitskriege der eignen regen Theilnahme am Vaterland und an dessen Angelegenheiten mehr in englicher Weise näher gerückte deutsche Volk nun dennoch wieder davon entfernt und mit Erfolg in das „Reducirtsein auf eine blos literarische Existenz“ zurückgedrängt wurde. Mit dieser begünstigten Lage passte denn auch das fortgesetzte Umdeuten des historischen Christentums auf die Gedanken dieser Schule insofern wohl zusammen, als dasselbe Interesse, welches die hegelsche Lehre um ihrer vorausgesetzten politischen Wirkung willen begünstigte, nicht gern eine kirchlich auflösende von ihr hätte mögen ausgehen sehen. Wirklich konnte es bei dem vermehrten Presszwange zum eignen Schaden derer, die ihn ausübten, fast die ganze Zeit hindurch für sie verborgen bleiben, dass es nicht richtig war, was auf dem Grunde jener Umdeutungen vielfach versichert und geglaubt wurde, dass hegelscher Pantheïsmus und Christentum und Religion in einem freundlichen und wohlvereinbaren Verhältnis zu einander ständen, zumal da doch auch einige Theologen, wie Daub in Heidelberg, eigentlich schon ein Hegelianer vor Hegel, Marheineke, Vatke in Berlin, Rosenkranz in Königsberg u. a. mit und ohne Consequenz für diese Vereinigung arbeiteten. Als aber dieser Irrtum und diese Täuschung offenbar und die hegelsche Philosophie infolgedessen und infolge des Regierungsantritts Friedrich Wilhelm's IV. von Preussen (1840) aus der von der Regierung begünstigten Stellung in die entgegengesetzte geworfen wurde, da eilten viele ihrer Anhänger, an den Besitz der Macht gewöhnt, um so mehr sich wenigstens den alten politischen Gegnern in die Arme zu werfen, mit welchen sie auch innerlich so viel Verwandtes hatten; da wurden sie von diesen mit übermässiger Eile aufgenommen, amnestirt und absolvirt; da warfen viele, als wären sie dadurch entehrt gewesen (und das waren sie auch, wenn es eine Heuchelei

war) auch den Schein der Verbindung mit dem Christentum weg bis zum Ueberstürzen ins andere Extrem. Und so flossen nun erst, zumal bei der zuletzt fast an das Religionsedikt von 1788 erinnernden Parteinahme der neuen preussischen Regierung nicht blos für die Kirche, was recht war, sondern auch für bestimmte theologische Schulen, was auf eine Preisgebung des kirchenregimentlichen Standpunkts über den Parteien hinauslief, alle antireligiösen und antikirchlichen Elemente vielfach und zu gegenseitiger ausserordentlicher Verstärkung im sogenannten „jungen Deutschland“ mit Strömungen politischer Opposition zusammen, welche dadurch auch oft an der Reinheit und dem Enthusiasmus aus den Zeiten der Freiheitskriege verlor. Andererseits schienen nach diesen Erfolgen viele Freunde von Religion und Christentum, ebenfalls übereilt, den Anhängern der hegelschen Lehre nur dies eine zu glauben, dass ihre Lehre „die Philosophie“ und dass keiner andern zu warten sei; sie glaubten darum keines andern Zeugnisses gegen die Achtung der Kirche des Altertums und des Mittelalters vor der Philosophie zu bedürfen, waren vielmehr der Meinung, dass für den, welcher sich die Religion und das Christentum erhalten wolle, alle Philosophie vom Uebel sei, und dass man sich daher so weit ab von ihr als möglich nur mit Eifer und Treue den gegebenen Ueberlieferungen der Kirche hingeben müsse. Sofern diese Abneigung gegen das gerichtet war, was auf dem Gebiete der Philosophie durch Grosssprecherei und Absprecherei in letzter Zeit gesündigt worden, war sie eine berechtigte, aber sie war unberechtigt und übereilt, insofern sie mit dem Eifer in christlichen Dingen, der auf praktischem Gebiet so unschätzbar, aber das theoretische Gebiet zu beherrschen nicht berufen ist, verwechselt wurde.

Auf diese Weise hatte sich mit der Zeit eine rechte und linke Seite aus der hegelschen Schule entwickelt. An der rechten Seite hatte die Orthodoxie eine eben so sichere Stütze wie die sogenannte historische Schule. Ihr Herabsehen auf den Rationalismus und Supranaturalismus als unphilosophisch und unorthodox wurde bald guter Ton in massgebenden Kreisen und half darin eine Stimmung nähren, aus welcher Ermutigungen zu Angriffen auf den Rationalismus und Verfolgungen desselben nicht mehr so unbegreiflich erschienen wie noch kurze Zeit vorher. Der erste Angriff auf den Rationalismus ging von Professor Hahn in Leipzig aus, welcher sein neues Amt 1827 mit einer Dissertation *De rationalismi vera indole* angetreten hatte und darauf in einer „offenen Erklärung an die evangelische Kirche in Sachsen und Preussen“ die Rationalisten als Abtrünnige anklagte und ihre Ausschliessung aus der Kirche forderte. Aber noch unzweifelhafter schöpften aus den bezeichneten Kreisen andere Angriffe ihre Ermutigung, es waren diejenigen, welche sich in der 1828 von dem strebsamen Professor der Theologie W. Hengstenberg zu Berlin gegründeten „Evangelischen Kirchenzeitung“ ablagerten, und die

nach Art der Ketzerrichter aller Zeiten mehr dünkelhaft höhnten und hetzten als belehrten und überzeugten. Doch erregte es noch die grösste Indignation in den weitesten Kreisen, als die genannte Zeitung in Nr. 5, 6 und 15 des Jahrgangs 1830 eine Denunciation gegen die rationalistischen Professoren der Theologie Wegscheider nnd Gesenius in Halle veröffentlichte, in welcher Mittheilungen aus deren Vorlesungen zur Grundlage einer Anklage auf Verspottung des Christentums und Verführung der Jugend gemacht wurden. In Folge dessen ordnete die preussische Regierung zwar eine Untersnchung der Anklage an, erklärte aber in einem Erlass an die evang.-theologischen Fakultäten, dass kein Grnnd vorhanden sei, gegen die angeklagten Professoren einzuschreiten, dass aber Sr. Majestät, ohne auf die verschiedene Theologie einwirken zu wollen, von allen Lehrern derselben eine würdige Auffassung des heiligen Gegenstandes nnd auch bei abweichenden Ansichten eiu stetes Festhalten des Gesichtspunktes erwarte, dass durch ihre Lehrvorträge junge Theologen für die evangelische Kirche gebildet werden sollen. Damals sagte sich Neander öffentlich von dieser Kirchenzeitung los und auch noch andere ihrer Frennde wurden darüber ungehalten. Doch hat dies auf die fernere Haltnng dieser Zeitschrift, welche von David Schnlz in seiner Schrift: das Wesen und Treiben der Berliner Ev. Kirchenzeitung (Breslau 1839) trefflich beleuchtet wurde, weiter keinen Einflnss gehabt. Vor wie nach war ihr Hauptgeschäft die Verdächtignng. Ihr Redakteur richtete sich immermehr nach der Strömung, die oben massgebend war; und diese ging immermehr auf Conservirung des Alten wie im Staate so anch in der Kirche, bis Altertümelei geradezu mit Christentnm verwechselt wurde. Das war noch immer die fortwirkende Macht des Schreckens vor der Revolntion, soweit nicht die Pietät gegen eine grosse Vorzeit dabei mitwirkte.

Die linke Seite der hegelschen Schule, welche erst von 1838 bis 1842 in den „deutschen Jahrbüchern" und dann in den von A. Ruge redigirten „Hallischen Jahrbüchern" ihre Organe hatte, fand ihren entschiedensten nnd bedeutendsten Vertreter in D. Fr. Strauss aus Ludwigsburg bei Stuttgart, der in seinem berühmten „Leben Jesu" (1835) alle bisherigen Zweifel gegen die evangelische Geschichte zusammenfasste, mit dialektischer Virtuosität bis aufs äusserste steigerte und die Geschichte Jesu für einen Mythus erklärte, welcher sich in der ersten christlichen Gemeine ausgebildet habe als der Ausdruck ewig wahrer Ideen, die dann der Verfasser versprach später als unantastbar und unverlierbar rechtfertigen zu wolleu. Der Eindruck, welchen dieses Werk, in der ganzen Welt kann man sagen, aber vorzugsweise in der evangelischen Kirche Deutschlands machte, war ein ungeheurer, aber kein erhebender und erbauender, sondern, wie es mehrfach dargestellt wurde, ähnlich dem, den eine Bevölkerung erfährt, wenn eine Feuersbrunst ausbricht nnd der Ruf: „Feuer"

wie ein lähmender Schrecken allen in die Glieder fährt, und „alles rennet, rettet, flüchtet“ und mit Eimern herbeistürmt, um zu löschen. Natürlich, dass solch eine Erscheinung die Neigung zur Reaktion in die alte Vergangenheit zunächst noch erhöhen musste, zumal da andererseits der kritische Radikalismus eines **Strauss** in **Bruno Bauers** „Kritik der evangelischen Geschichte“ (1840) und in **Feuerbachs** „Wesen des Christentums“ (1841) noch weiter getrieben wurde und **Strauss** sein Versprechen, das kritisch Niedergerissene wieder dogmatisch aufrichten zu wollen, in seiner ebenfalls mit negativen Resultaten endigenden Glaubenslehre (1840) so unbefriedigend und untröstlich einlöste.

Diesem durch die hegelsche Philosophie herbeigeführten erneuten Auseinandergehen von Philosophie und Theologie setzten neue Gedanken und Vermittelungen die Berliner Theologen, W. M. L. **de Wette** (geb. 1780 gest. 1849) und **Schleiermacher** entgegen, die immer enger mit einander befreundet wurden. Beide konnten sich, worin sie mit rationalistischen und hegelschen Theologen zusammentrafen, der Freiheit in der biblischen Kritik nicht erwehren und arbeiteten beide an der Fortbildung derselben. In andern Dingen gingen sie weiter auseinander. **De Wette** legte die Lehren von **Fries** über die Verschiedenheit von Glauben und Wissen und über das Nichtineinanderaufgehen beider für den menschlichen Geist seinen Bearbeitungen der christlichen Glaubenslehre (zuerst 1813), seiner Schrift über Religion und Theologie (1815) u. a. zu Grunde. Er suchte dadurch für Theologie und Philosophie ein friedliches Nebeneinanderbestehen in gegenseitiger Ergänzung zu gewinnen; ebenso in einer Reihe von trefflichen Arbeiten für die christliche Sittenlehre, vorab in seiner „christlichen Sittenlehre“ (Berlin 1819), in deren Vorrede er sagt: „Das Eigentümliche meiner theologischen Ansicht besteht in der Art, wie ich das Menschliche und Göttliche im Christentum miteinander verknüpfe, indem ich keines von dem andern getrennt, sondern beides in gegenseitiger Durchdringung aufgefasst wissen will nach dem wahren Sinn der kirchlichen Lehre von zwei Naturen und Einer Person in Christo. Zufolge dieser Ansicht habe ich Vernunft und Offenbarung nicht einander entgegengesetzt, wie die sogenannten Rationalisten und Supranaturalisten thun, aber auch nicht einander aufgelöst, sondern miteinander in Uebereinstimmung gebracht, wodurch es freilich kommen kann, dass die Einen in mir den Rationalisten, die Andern den Supranaturalisten wittern und beide Parteien aus entgegengesetzten Gründen mir den Rücken zuwenden.“ **De Wette** war aber nicht bloser Gelehrter, sondern arbeitete als Gesinnungstheologe im besten Sinn des Wortes auf eine religiöse und sittliche Erhebung unseres Volkes in einer grösseren christlichen Gemeinschaft mit allem Eifer hin, auch in diesem Bestreben mit **Schleiermacher** zusammentreffend. Und wer weiss, was sein kühner und frommer Geist bei seiner Anerkennung der Bedeutung

der christlichen Kirche und Gemeine noch für eine heilsamere und segensreichere Wirksamkeit gehabt hätte, wenn er in Berlin geblieben wäre! Aber eben das Bestreben, seinen christlichen und sittlichen Lebensanschauungen auch Eingang und Geltung im praktischen Leben zu verschaffen, machte seiner Wirksamkeit in Berlin bald ein Ende. Infolge des bekannten Trostbriefes an die Mutter Sands, des Mörders von Kotzebue, von dem man dem König eine Abschrift in die Hände gespielt hatte, wurde de Wette am 2. Oktober 1819, trotz der Bemühungen Schleiermacher's zur Erhaltung des Collegen, seiner Professur entsetzt. Nun hat er zwar in Basel, wo er von neuem als Professor bis zu seinem Tode am 16. Juni 1849 wirkte, nicht gefeiert; da gab er seinen „Theodor oder des Zweiflers Weihe" (1822), seine Vorlesungen über die „Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben" (1827), sein „Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum N. T." (1836—1848), seine „Biblische Geschichte als Geschichte der Offenbarung Gottes" (1846), sein „Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkt des Glaubens" (1846) und noch andere Schriften heraus; aber ungleich grösser würde doch seine Wirksamkeit gewesen sein, wenn er in Berlin neben Schleiermacher fortgewirkt und einem Hengstenberg nicht Platz gemacht hätte. Vielleicht dass er dann weniger Ursache gehabt hätte zu klagen:

„Ich fiel in eine wirre Zeit,
Die Glaubenseintracht war vernichtet;
Ich mischte mich mit in den Streit,
Umsonst, ich hab' ihn nicht geschlichtet."

Um so dankenswerter war es nun, dass in Berlin um so mächtigere Anregungen immer noch von Schleiermacher ausgingen. Durch seine epochemachende „Glaubenslehre", welche zuerst 1821 erschien, machte er dem vagen Streit über den Rationalismus und Supranaturalismus ein Ende. Auch in ihr, wie in den Reden über die Religion, war das Ideal totaler Zusammenstimmung aller Zeiten und aller Einzelnen in einerlei christliche Lehre und Schriftverständnis aufgegeben und der Begriff und Anfang häretischer Lehre nur durch Extreme bezeichnet, zwischen welchen noch für mancherlei christliche Auffassung, also für eine grosse Kirche, Raum blieb. Die zur historischen Theologie gerechnete Dogmatik selbst beschränkte sich grundsätzlich darauf, nur einen wissenschaftlichen Ausdruck für den Inhalt zu geben, welchen das christliche Bewusstsein jedes Christen zu einer gegebenen Zeit, unentwickelt und unbewusst vielleicht, aber doch der Sache nach schon enthalte, nahm also diesen Inhalt als etwas empirisch, historisch und thatsächlich Gegebenes, welches die Wissenschaft zu zergliedern und zum näheren Verständnis zu bringen habe, entzog dadurch der Dogmatik den vorschreibenden Charakter und gab ihr mehr nur die Aufgabe, das

ohnedies schon allen Gemeinsame aufzusuchen, zu fixiren und von den jedem mehr frei zu gebenden Nebenbestimmungen zu unterscheiden. Darin lag viel mehr Schätzung gegenwärtigen Lebens und Erlebens in der befreienden und erlösenden Gemeinschaft mit Christus, als dem damaligen Rationalismus eigen war, der nur etwas von der Lehre und dem Beispiel Christi wusste. Darin lag aber die nötige Anerkennung der Unabhängigkeit derjenigen Eigenschaften, die wesentlich den Christen ausmachen, vom blosen Fürwahrhalten und damit zugleich die Rechtfertigung einer grossen Kirchengemeinschaft, nicht bedingt durch das, was die theologische Wissenschaft geben kann. Und ging nun Schleiermacher auch selbst sehr weit im Gebrauche dieser auch für andere vindicirten Freiheit, so hing doch manches, was ihm zum Vorwurf gemacht wurde, auch mit unverkennbaren Vorzügen unzertrennlich zusammen. Seine Annäherung an den Pantheïsmus hing zusammen mit dem Dringen auf grosse und innige Gemeinschaft durch Erfülltwerden mit göttlichem Geiste; seine in der ersten Zeit ausgesprochenen Zweifel gegen die Fortdauer nach dem Tode hingen zusammen mit dem Eifer dafür, dass das diesseitige Leben in seiner Bedeutung für das Reich Gottes anerkannt und nicht leer gelassen werde; seine geringere Schätzung des alten Testaments und des Gesetzes überhaupt hing zusammen mit der erst dem Christentum beigelegten Superiorität und darin mit der Forderung, dass nicht in Trübsinn und Sklavensinn, nicht im Kampfe mit sich selbst und in der Zerrissenheit gar unter zwei Gesetzen, sondern im Frieden und in der Freude des heiligen Geistes, in der Freiheit derer, die der Sohn recht frei macht, schon diesseits ein nicht leeres, sondern geisterfülltes Leben sich verwirklichen solle.

Nach den folgenreichen Schritten, welche Schleiermacher zur friedlichen Auseinandersetzung von Religion und Wissenschaft gethan hatte, konnte nun auch er der letzteren mit neu gerechtfertigter Freiheit nachgehen. In der neutestamentlichen Kritik und Exegese eröffnete er neue Bahnen, abgewandt sowohl von dem alten kirchlichen Inspirationsbegriff wie von dem rationalistischen Ausscheidenwollen des Lokalen und Temporären. Der neuen Wissenschaft der biblischen Theologie, gegründet auf die Anerkennung eines lebendigen Entwicklungsganges und auf die Mannigfaltigkeit der Gabe selbst innerhalb des neutestamentlichen Kreises, bereitete er den Boden, und wenn er auch das A. T. nicht gerade herabsetzte, so stellte er doch neben ihm auch die griechische Philosophie als einen Weg für die Heiden zu Christo hin. Die Geschichte des Christentums erschien, worin nachher Neander sein Evangelist wurde, auch in einem neuen Licht, wenn durch ihn nach der Ablehnung der todten Forderung allgemeiner Uniformität aller Zeiten und Individuen in einerlei Buchstaben der Erkenntnis und der Bekenntnisse die von Gott gewollte Verschiedenheit der Gaben und Bedürfnisse in Aneignung desselbigen Heils — eine

blose Lehre war es ja nicht — als ein Reichtum, als eine mannigfaltige Strahlenbrechung desselben Lichts und nicht als ein Unglück erschien und nun erst die rechte Freude an diesem Reichtum in der Geschichte der Kirche gerechtfertigt war. Für die christliche Ethik, für deren Bearbeitung seine „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ (1830) ein höchst anregender Beitrag wurden, sind erst nach seinem Tode in zwei Bearbeitungen derselben noch die grössten Bereicherungen hinzugekommen, welche der ganzen Wissenschaft, schon durch die Unterscheidung des wirksamen und des darstellenden Handelns und durch das Hereinziehen auch des letzteren, einen grösseren Umfang und eine treue Anordnung gegeben haben. Und ebenso verhält es sich mit der praktischen Theologie, welcher er erst in seiner Encyklopädie die rechte Aufgabe stellte.

So sind von Schleiermacher nach allen Seiten der Theologie befruchtende Anregungen ausgegangen, und nicht zum wenigsten auch durch seine Predigten. Diese befriedigten zwar die Gebildetsten in der Gemeine und unter den ihr bisher Entfremdeten schon als Erscheinung eines platonischen Geistes und eines imposanten patriotischen Carakters, aber alle diese Eigenschaften traten hier so unterwürfig in einen höheren Dienst, die Predigten wollten so ganz nur Ausdruck und Entwicklung des gemeinsamen christlichen Bewusstseins und der gemeinsamen Freudigkeit im Glauben sein, dass eben hierdurch, auch wo er noch nicht war, dieser Sinn und dadurch die Gemeine selbst wiederhergestellt wurde, vielleicht zunächst nur in ihren gebildetsten Mitgliedern, deren Heranziehung aber ebenso folgenreich werden konnte, wie es in umgekehrter Weise ihre Entfremdung war, aber bald auch in Christen aller Bildungsstufen, welche, in erneuerter Gemeinschaft hier wieder verbunden, eine von bloser Lehrmittheilung sehr verschiedene Befriedigung wieder gewinnen lernen konnten.

Doch das alles war nach so langer Behandlung des Christentums blos als Lehre und entsprechendem Aufgehen des ganzen Gemeinlebens in Unterordnung unter die theologischen Schulen und in Theilnahme der Gemeine an ihren Differenzen in einer Art von theologischem Dilettantismus und nach so langer plumper Verwendung des Satzes, dass die Wahrheit nur eine sei, welcher bei dem mannigfaltigen Schöpfen aus der heiligen Schrift nicht gilt[1]), noch zu neu, als dass es sogleich allgemein hätte werden

[1]) Kein Satz erscheint unzweifelhafter, als dass die Wahrheit nur eine sei, und doch ist durch plumpe Anwendung dieses Satzes viel Verwirrung in die Kirche gekommen. Man meinte, auf ihn gestützt, nicht gleichgültig gegen den Dissens sein zu dürfen, denn eine Meinung könne nur die richtige sein. Dies aber ist selbst nicht richtig. Wo es keine adäquate Erkenntnis gibt, wie in den übersinnlichen Dingen, welche der Mensch nur durch Bilder in approximativer Erkenntnis erreicht, da bestehen viele solcher approximativen Versuche neben einander, und wann sie wüssten, was sie thun, könnten sie es friedlich. Das ist der

und durchdringen können, wie auch bis jetzt noch nicht hinlänglich geschehen ist. Vielmehr noch öfter verbunden und nach Extremen hin divergirend wirkte die zwiefache Anregung fort, welche von Schleiermacher ausging, die wissenschaftliche, insbesondere die kritische, und die kirchliche zur Herstellung des Gemeinlebens in Bethätigung bei Verfassungsangelegenheiten, bei der Liturgie wie auch in andern Formen. Auch die wissenschaftliche Anregung, so wie sie von ihm ausging, war eine zwiefache: so wie er Religion und Theologie trennte und friedlich auseinandersetzte und dadurch der Theologie und Kritik grössere Freiheit vindicirte, konnten an seine Schriften dieser Art, z. B. für neutestamentliche Kritik (Lukas, 1. Timotheus) zwar auch solche weiter anknüpfen, welche, etwa durch die hegelsche Schule bestimmt, sonst weniger Geistesgemeinschaft mit ihm hatten; aber andererseits schloss sich auch eine Reihe, so zu sagen, gläubigerer Theologen an ihn an, welche wie Im. Nitzsch, Twesten, Julius Müller, was bei Schleiermacher geschieden war, eine glaubensvolle Hingabe an das historische Christentum und Spekulation, wieder inniger verbanden, und so für einige den Uebergang bildeten zu einer weiter von Schleiermacher abliegenden Stufe einer solchen Theologie, deren stärkere Gläubigkeit oder deren grössere Unmittelbarkeit im Glauben sich schon wieder durch Beschränkung der Spekulation und durch eine pietätvolle Mystik unterschied, welche die theologische Forschung von allen sie verletzenden Extremen zurückhielt.

Doch zu dem letzteren hätte es nicht kommen können, wenn nicht auch, und keineswegs blos zum Nachtheil, sondern mit vielfach wohlthätigen Wirkungen, aus der deutschen Gemeine, zwar auch unter Schleiermachers, aber auch unter Anderer Anregung, ein neues christliches Leben sich stärker geltend gemacht und bald auch auf die Theologie mit neuen Forderungen zurückgewirkt hätte. Zwar gerade an der Universität, welche sich der rationalistischen Kritik bisher so beharrlich zu erwehren gesucht hatte, in Tübingen, fand jetzt die mit dieser Bewegung verbundene Abneigung gegen kritische Forschungen nicht mehr so ausschliesslich ihre Vertreter. Dort hatte vielmehr Schleiermachers kritische Thätigkeit den schon vorher angedeuteten Anschluss von mehr Hegel zugethanen Theologen gefunden. In F. Chr. Baur

---

Gewinn, den das rechte Studium der Philosophie, nemlich dasjenige, welches nur Selbsterkenntnis des Geistes sein will, einträgt, dass es das Wissen um die Unterschiede des Wissens gibt und von Rechthaberei und Machtsprüchen, da wo sie unberechtigt sind, zurückhält. Dies Wissen um die geringere Dignität des blosen Fürwahrhaltens war auch einer der vermittelnden und versöhnenden Gedanken, wodurch Schleiermacher für eine grosse, theilweise dissentirende, aber dennoch zusammenbleibende Kirche Raum vindicirte. Es gehört die ganze altdeutsche Rechthaberei und das Nichtwissen, was man thut, dazu, um sich dagegen zu widersetzen.

(1792—1860)[1]) und seinen talentvollen Schülern D. F. Strauss, Schwegler, Ed. Zeller, Köstlin u. a., denen sich im loseren Zusammenhange A. Hilgenfeld, G. Volkmar und Th. Keim, eine Zeitlang auch A. Ritschl anschlossen, erstand dort eine neue „Tübinger Schule", welche durch eine bis dahin unbekannte und freie, aber methodisch durchgeführte Kritik der neutestamentlichen Schriften und ihrer historischen Beziehungen zu den urchristlichen Verhältnissen neue und kühne Gesichtspunkte über die letzteren eröffnete und damit zugleich der Erforschung der heiligen Schrift, insbesondere des neuen Testaments, unverkennbar einen mächtigen, auch für ihre Gegner wohlthätigen Impuls gab.

Aber um so stärker war nun, wie der Widerspruch gegen den herrschenden Rationalismus überhaupt, so das Mistrauen gegen diese in ihren Anfängen allerdings noch so neue und unreife Kritik insbesondere seitens derer, welche in einer unbedingteren Hingebung an die heilige Schrift Erhebung und Hingebung suchten. Ihrer gab es immer mehrere, theils in Preussen, theils in Baiern. In Preussen setzte die Regierung Friedrich Wilhem's III. zu gegenseitiger Ergänzung und zur Erregung des Wetteifers gerade absichtlich neben die rationalistischen Theologen jüngere Lehrer von sogenannt positiver Richtung wie A. Tholuck (geb. 1799) 1829 neben Wegscheider und Gesenius in Halle, wie E. W. Hengstenberg (geb. 1802) 1826 bzwse. 1828 neben Schleiermacher und Marheineke in Berlin, wie A. Hahn (1792—1863) 1838 neben David Schulz in Breslau. Aber mehr noch wurden schon jetzt Baiern und besonders Erlangen eine Stätte dieser lebendigen Bibelgläubigkeit durch Männer wie Kraft, der seit 1817 in Erlangen lehrte, wie der gelehrte Exeget G. B. Winer (1789—1858), wie der Schleswiger

[1]) Nach einer dem Manuscript anliegenden Notiz machte Henke am 4. Dezember 1860 den am 2. desselben Monats erfolgten Tod Baurs mit folgenden Worten im Colleg bekannt: „Wäre die Kirche so klein, dass sie nur einerlei Gaben nötig hätte für ihren Dienst, so würde man sagen müssen, dass Gaben wie die Baurs nicht ausreichten, wie gross sie auch in ihrer Art waren. Aber eben zu den mancherlei Gaben, deren sie bedarf, ist sicher auch, soll sie nicht in tiefen Verfall und dadurch zu Wirkungslosigkeit herabsinken, seine ungeheuere Gelehrsamkeit und die rastlose Arbeitsamkeit dafür, seine nicht minder gewissenhafte Wahrheitsliebe, sein Scharfsinn und seine hohe philosophische Ausbildung zu zählen. Mag er dabei unter dem Wort gestanden haben: „Ich glaube, Herr, hilf an meinem Unglauben", und sich seiner Zweifel nicht haben erwehren können: auch das gehörte zu seiner Wahrhaftigkeit, dass er es nicht leicht damit nahm und dass er nichts verbarg von dem, was ihm ungewiss war. Dies sind aber Gaben, die in der deutsch-evangelischen Kirche jetzt gerade vorzüglich selten geworden sind und darum ist der Tod des Mannes, der sie mehr als irgend einer besass, ein so viel grösserer Verlust. Und so können wir den Herrn nur bitten, dass er sich der deutschen Kirche auch dadurch ferner annehmen wolle, dass er ihr auch wieder Arbeiter sendet mit gleicher Gewissenhaftigkeit, Wahrhaftigkeit und Rastlosigkeit der Arbeit in seinem Dienst".

Herm. Olshausen (1796—1839) und wie G. Chr. Ad. Harless, ein Schüler Tholucks, der aber nun auch schon mit nicht geringer exegetischer Gelehrsamkeit eine Vorliebe für das Luthertum verband. Für die von dem letzteren Theologen vertretene Richtung wurde die seit 1838 erscheinende Erlanger Zeitschrift ein einflussreiches Organ, welches nicht nur gegen Unglauben und Hyperkritik, sondern auch gegen Union und Bekenntnislosigkeit stritt.

In Baiern war es auch besonders die schwierige Stellung der Protestanten der katholischen Kirche gegenüber und ihr Kampf gegen die Ansprüche dieser, wie z. B gegen den 1838 ergangenen Befehl zur Kniebeugung protestantischer Soldaten vor der Hostie unter dem ultramontanen Ministerium Abel, woraus sich Antriebe zum Nichtstehenbleiben bei der Freiheit der Schriftauslegung und zu mehr Fixirung des Bekenntnisses ergaben. Schon früher hatte auch Löhe in Nürnberg sich schwärmerisch dem Studium Luthers und der lutherischen Dogmatik hingegeben und durch die Kraft seiner Rede das Interesse dafür erneuert. Dadurch kam eine neue confessionelle Streittheologie auf, voll Kraft und Ernst wie die alte, aber so dass sie für die Schüler die Gefahr der Schnellfertigkeit ohne sorgfältiges Bibelstudium, ohne Studium der Philosophie, ohne innern Kampf mit Unglauben und Zweifel und darum ohne Reife und ohne Milde für andere in ähnlichen Mühen, nach sich zog und Gefahr lief die Unfriedfertigkeit erträglich oder gar verdienstlich zu finden. Schon kam es 1839 an Orten, wo die gelehrte Theologie geringer vertreten war, in Altenburg, in Hamburg, in Kassel zu kleinen Symbolstreitigkeiten über das Mass der Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, deren Inhalt man erst jetzt wieder „die Lehre unserer Kirche“ zu nennen und, was noch misdeutbarer ist, als „zu Recht bestehend“ zu bezeichnen anfing. Aber bis zur Wiederaufrichtung einer selbst bekenntniswidrigen Norm der Bekenntnisschriften mit Unterdrückung sonstiger Lehrfreiheit, wie im 17. Jahrhundert, brachte man es doch nicht wieder, trotzdem dass man mehr die Berechtigung einer Lehre betonte, als nach ihrer Wahrheit fragte.

In Preussen aber wurde man von dieser Rehabilitation der Bekenntnistheologie auch durch das Bestreben fern gehalten, die 1817 eingeleitete evangelische Union zu erhalten und zu befördern. König Friedrich Wilhelm III. hielt die Vorliebe für diese unter dem Eindruck der Freiheitskriege entstandene Friedensstiftung, welche ihm mit Recht zugleich als ein christliches und als ein politisch heilsames Unternehmen erscheinen musste, mit einer Heftigkeit fest, welche ihn zwar nicht zum Erzwingenwollen der Union, aber doch in Ausnahmefällen zu verkehrten Massregeln für sie fortriss. Er arbeitete selbst aus lutherischen und reformirten Agenden eine neue Agende aus, welche durch ihren vermittelnden Cha-

rakter für Lutheraner und Reformirte im Cultus brauchbar und dadurch ein Band der Union mehr sein sollte. Im Jahr 1821 erschien sie; zuerst nur in der Hofkirche eingeführt, wurde sie anfangs nur zu freiwilliger Annahme angeboten und von vielen reformirten Freunden der Union freiwillig acceptirt. Nachher wurde auch die Annahme derselben durch ungleiche Modificationen für die verschiedenen Provinzen erleichtert. Dennoch wurde sie anfangs von vielen verworfen, und zwar sowohl von Rationalisten, denen sie zu altertümlich war, als von solchen Lutheranern, welchen sie zu confessionell unbestimmt und dadurch gegen das Luthertum feindlich erschien. Die letzteren, in Schlesien geführt von den Breslauer Professoren Scheibel, Huschke und Steffens, rechneten bereits die Verwerfung der königlichen Einmischung in Kirchensachen, wie sie hier erfolgt war, ziemlich unlutherisch, zu ihrem lutherischen Bekenntnis, widersetzten sich der Einführung der Agende wie der Union und fingen an sich als Separatisten zusammen zu thun. Hiergegen erneuerte eine Kabinetsordre des Königs vom 28. Februar 1834 die Versicherung[1]), dass mit der Union keine Confessionsunion beabsichtigt und dass die Gültigkeit der beiderlei Bekenntnisschriften dadurch nicht aufgehoben sei. „Durch den Beitritt zur Union werde nur der Geist der Mässigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der andern Confession nicht mehr als den Grund gelten lässt, ihr die äussere kirchliche Gemeinschaft zu versagen." Aber die Agende, welche nicht bestimmt sei an die Stelle der Bekenntnisse zu treten, sondern mehr blos für den Cultus und die Amtshandlungen der Geistlichen Formulare vorschrieben, welche angenommen werden könnten, da sie schriftmässig seien, soll nun auch in nichtunirten Kirchen unter den für die einzelnen Provinzen zugelassenen Modifikationen gebraucht werden, „am wenigsten aber, heisst es zuletzt, weil es am unchristlichsten sein würde, darf gestattet werden, dass die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben sich als eine besondere Religionsgesellschaft constituiren." Und dafür wurde nun 1834 an einigen Orten in Schlesien, z. B. in Hönigern, gegen Geistliche und Gemeinen, die sich widerständig zeigten, Gewalt gebraucht, was einen hässlichen Flecken in der neueren Kirchengeschichte bildet.[2]) Die strengen Lutheraner traten aber nun doch auf einer Synode zu Breslau 1835 zu einer eignen engeren Kirchengemeinschaft zusammen und legten so den Grund zu einer aus der unirten Staatskirche ausgetretenen „streng" lutherischen Separation, gegen welche damals die sonst ihnen so nahe stehenden Theologen Hahn in Breslau, Olshausen in Erlangen und Hengstenberg in Berlin für die Union

[1]) Wangemann, Preuss. Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, Berlin 1859. Bd. 2, S. 34.

[2]) Augsb. Allg. Zeitung 1835, Beilage 16. 26 f. 50. 64.

einlenkten. Bald darauf hatte König Friedrich Wilhelm III. noch schwerere Kämpfe mit den Häuptern der katholischen Kirche seines Landes zu bestehen; und ebensowenig wie hier, hatte er in seiner evangelischen Landeskirche die Freude seine christliche Friedensstiftung gelungen und gesichert zu sehen, als er am 7. Juni 1840, 70 Jahre alt, starb.

§ 15. 4. Regierungszeit Friedrich Wilhlelm's IV. (1840—1858).

Versammlungen und Vereine.

Verhandlungen der evang. Generalsynode, Berlin 1846. — L. Richter, Verhandlungen der preussischen Generalsynode, Leipz. 1847. — Weiss, Beschlüsse der evang. Generalsynode, Königsb. 1848. — J. Wiggers, die kirchliche Bewegung in Deutschland, Rostock 1848. — Findels, die Gesellschaft der protestantischen Freunde, Magdeburg 1844. — C. Zsiesche, die protestantischen Freunde, eine Selbstkritik, Altenburg 1846. — Guericke, Lichtfreundentum und Kirchentum, Leipz. 1847. — Uhlich, Zehn Jahre in Magdeburg, Magdeb. 1855. — Wangemann, der Kirchenstreit unter den von der Landeskirche getrennten Lutheranern, Berlin 1862. — Ostertag, übersichtliche Geschichte der prot. Missionen von der Reformation bis zur Gegenwart, Gotha 1858. — Fr. W. Hoffmann, Missionsgeschichten, Potsdam 1856, 6 Bdch. — Burkhardt, Kleine Missionsbibliothek, Bielef. 1857—1862. — Handbuch der Missionsgeschichte und der Missionsgeographie, herausgegeb. v. Calwer Verein, 3. Aufl., 1863. — Zimmermann, der Gustav-Adolf-Verein, Darmstadt 1854—1865. — Jahrbuch des Gustav-Adolf-Vereins, Elberfeld 1864 ff. — Verhandlungen der Kirchentage, Berlin 1848—1858; 1860, 1862 und 1864. — Aktenstücke des Oberkirchenraths, Berlin 1852 ff. — Kirchenblatt für das ev. Deutschland, herausgegeben v. Chr. G. Moser, Stuttg. 1852 ff. — Schenkel, Gespräche über religiöse Zeitfragen, 1852. — Matthes, Allgemeine kirchl. Chronik 1854 ff. — Bunsen, Zeichen der Zeit, Leipz. 1855; 3. Aufl., 1856, 2 Bde. — Verhandlungen der ev. Allianz von Reinicke, Berlin 1857. — L. Richter, König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evang. Kirche, Berlin 1861.

König Friedrich Wilhelm IV. (1795—1861), welcher 1840, 45 Jahre alt, seinem Vater in der Regierung nachfolgte, hatte nicht weniger christlichen Sinn und kirchliches Interesse als dieser, dazu eine viel grössere und vielseitigere wissenschaftliche und ästhetische und so auch theologische und kirchenrechtliche Bildung, auch mehr Bereitwilligkeit in religiösen Dingen Freiheit zu gewähren. Seine Regierungszeit fällt schon mehr hinein in die Zeit des religiösen Niedergangs nach der schönen Zeit der Erhebung in den Freiheitskriegen, wie wenn es sich abermals wiederholen sollte: „Im Geiste habt ihr angefangen, wollt ihr es denn nun im Fleische vollenden (Gal. 3, 3)?“ Es fehlte dieser nach aussenhin friedlichen Epoche, wie Gervinus meint, an hervorragenden einzelnen Männern von allgemein beherrschendem Einfluss, dagegen drängten das Volk oder die Parteien

desto mehr zur Mitregierung, und zwar arbeiteten die einen mehr für Vertheilung der Macht, die andern mehr für Concentrirung derselben unter der Bedingung, dass sie ihnen dann auch geborchen oder doch einen hinreichenden Antheil gewähren würde. Dasselbe gilt auch von den kirchlichen Zuständen dieser Jahre. Es fehlte darin völlig, fast wie im 17. Jahrhundert, an einem deutschen Theologen oder Philosophen von grosser und durchgreifender Bedeutung in der Gegenwart, und bei diesem Mangel und bei der Enttäuschung durch die hegelsche Philosophie konnte auch einige Verzweiflung an der Philosophie überhaupt nicht ausbleiben. Schon diese Ursache musste einen Rückgang der Theologie zur Folge haben, denn diese begann theils unwirksam, theils traditionell zu werden. Das theologische Interesse wurde aber auch immer mehr dadurch zurückgedrängt, dass sich das Volk regsamer für christliche und kirchliche Angelegenheiten interessirte. Das übte einen Druck auf die Theologie aus; denn es musste die Theologie parteilich und dienstbar machen, wenn das Volk tumultuarisch von ihr einerseits bald ein Gutheissen der Rückkehr zum Alten, andererseits bald Fortschritt und Auflösung forderte. Doch hatte es auch die wohlthätige Folge, dass endlich die praktisch kirchlichen Aufgaben, für welche eine Thätigkeit der Gemeine selbst heilsamer ist, als wenn sie blos theologisch angeregt wird, nach langer Versäumnis unter den deutschen Protestanten (in England geschieht das längst) erfolgreicher in Angriff genommen wurden.

Für die Theologie aber ergab sich daraus sogleich eine erste Veränderung, welche durch den Regierungsantritt Friedrich Wilhelm's IV. und durch den Tod des Ministers v. Altenstein bewirkt wurde, dass der hegelschen Philosophie die bisherige Begünstigung der Regierung völlig entzogen ward. Infolgedessen hörten die halsbrecherischen Versuche auf, die Vereinbarkeit dieser Philosophie mit christlicher Theologie zu beweisen; vielmehr nahmen nun ihre Anhänger noch offener und unbedingter, als es schon von den Männern der „hallischen Jahrbücher" geschehen war, eine schroff oppositionelle Stellung in politischen und kirchlichen Angelegenheiten ein, flossen mit dem grossen Haufen glaubens- und pietätsloser trockener Naturen und vulgärer Rationalisten zusammen und vermehrten die Spaltung in der Kirche. Und dieses Extrem erzeugte dann wieder das andere, es erhöhte bei ihren christlich gesinnten Gegnern das Mistrauen gegen alle Philosophie, so dass sich auch hier in anderer Weise wiederholte, was vom Propheten mit den Worten bezeichnet wird: „die Väter haben Härlinge gegessen und davon sind den Söhnen die Zähne noch stumpf." Die Wachsflügel der hegelschen Philosophie zerschmolzen immermehr an der hellen Sonne der fortgeschrittenen empirischen Forschungen, und die sich ihrem Fluge anvertraut hatten, fielen nun um so jäher und

tiefer in das Meer der Verzweiflung an aller Philosophie oder des rohsten Positivismus.

Desto ungetheilter gab sich die Theologie nun fast allein der historischen Richtung hin, auch bei Ermittlung dessen, was christliche Glaubenswahrheit sei. Dies geschah zwar auch durch den fortgesetzten grossen Fleiss in der gelehrten Schrifterklärung und biblischen Kritik, freier betrieben von ausgezeichneten Gelehrten wie de Wette, Hupfeld (gest. 1866), Ewald, Tuch, Hitzig, Baur, Zeller, schonender und conservativer gegen ältere Voraussetzungen und apologetisch für sie von Umbreit, Delitzsch, Hengstenberg, Keil, obwohl auch diese einige Ergebnisse der Kritik, wie die spätere Abfassung des Pentateuch, die noch spätere des Deuteronomium, des Daniel und des 2. Theils vom Jesajas nicht mehr erschüttern konnten. Auch die historische Wissenschaft der biblischen Theologie gewann schon eine Festigkeit, welche der alten Inspirationslehre die Entwicklungsstufen und Unterschiede im biblischen Christentum, für die Wissenschaft unabweisbar, entgegenhielt. Aber da nun dies wieder Ungewissheit übrig zu lassen schien, zumal wenn man das alte Ideal von blos einer einzigen Lehre für alle und das lutherische Ideal von der reinen Lehre festhielt, und da auch die praktischen Fragen über Kirchenregiment und Kirchenzucht, über das Verhältnis zur katholischen Kirche u. s. w. um so heftiger mit angeregt wurden, als man sich nicht mehr so kräftig zutraute, die Kirchengenossen noch auf eine andere Weise als durch diese äusseren Institutionen zu gewinnen und zusammen zu halten: so verzweifelten besonders viele lutherische Theologen daran, dass die alte evangelische Freiheit im unmittelbaren Herantreten an die vieldeutige heilige Schrift ferner begünstigt werden dürfe, und nach dem Vorgange der schlesischen und baierischen Lutheraner erhofften sie von erneuter Anschliessung an Luther, von erneuter Behandlung der lutherischen Bekenntnisschriften als Norm den Wiedergewinn der Einheit und Festigkeit und des Heils der Kirche.[1]) In der Rückkehr zum Luthertum des 16. und

[1]) Der Anfang der Misverständnisse in der Kirche liegt überhaupt darin, dass man zur Einmütigkeit auch Einstimmigkeit in der Lehre forderte. Es lag ein psychologischer Irrtum darin, nemlich der, als ob die Erkenntnis bei dergleichen Gemeinschaft stiftenden und erheischenden Dingen die Priorität habe. Es ward verkannt, dass das erste Agens dabei ein anderes ist, nemlich das Suchen der Liebe und der vereinten Kraft; es ward verkannt, dass dies Agens nur unter anderen Wirkungen auch die hat, sich selbst in festen Ausdrücken der Lehre zu objectiviren und mittheilbar zu machen. Eben dies aber, dass das zum Gemeinschaftstiften drängende Bedürfnis der Mittheilung vornehmlich zu einer Mittheilung durch Lehre, also zur Lehre hindrängte, — dies bewirkte, dass letztere für zu wichtig und für Selbstzweck gehalten wurde, obwohl sie doch nur Mittel war. Bei solcher Ueberschätzung der Lehre wurde zugleich die Unvollkommenheit übersehen, welche ihr mit psychologischer Notwendigkeit stets anhaften wird,

17. Jahrhunderts scheuten sie auch die Wiederaufnahme ihres Mistrauens gegen die Reformirten und gegen die Union nicht. Das war bisweilen nach einem Ausdruck eines der ehrwürdigsten Theologen jener Zeit, nemlich nach dem von Nitzsch, „Altertumssucht, welche neuerungssüchtig wirkte". Es war neu, wenigstens fast in zwei Jahrhunderten nicht da gewesen, die Lehre der Bekenntnisschriften schlechthin als Lehre der Kirche zu betrachten und zu bezeichnen. Man nannte dieses Hervorziehen der ganzen alten Tradition ein „Sichbesinnen auf die Lehre der Kirche". Es war auch der Lehre der Bekenntnisschriften selbst zuwider, dass sie selber sich für die Norm ausgegeben hätten, da sie diese selbst vielmehr nur in der heiligen Schrift anerkannt sehen wollten. Die Vertiefung aber in die Schriften und Lehren Luthers und das Geltendmachen derselben wiederum für eine so völlig verschiedene Gegenwart brachte dann die Gefahr und den Schaden mit sich, dass die alten Wunden aufgerissen, die verjährte Polemik des 16. Jahrhunderts über die Abendmahlslehre erneuert und dass demgemäss die Unfriedestiftung von solchen, welche sich in diesem Bestreben lutherischer erschienen, als eine Pflicht hoch gehalten wurde. Und weiter steigerte sich noch dort die Abwendung von der Union, wo man versuchte, unter allerlei Namen und mit historischen Künsten, wie durch die Unterscheidung eines früheren, noch unreifen Luther von einem späteren, den deutschen Reformatoren sogar Grundsätze einer evangelischen Kirchenverfassung mit einer klerikalen Superiorität und priesterlichen Oligarchie anzudichten, welche ihnen ganz fremd gewesen waren, ihnen auch wohl *ex opere operato* wirksame Sacramente, dazu wohl gar noch mehr als zwei an die Hand zu geben und selbst diese Zuthat als echtes Luthertum vorzutragen. Mit diesen Andichtungen von den evangelischen Grundsätzen abgefallen, nannte man nun das, was evangelisch war, reformirt und bestritt es um so zuversichtlicher. Eine weitere und schlimme Folge konnte dann die werden, dass die Anerkennung der selbst historisch gegebenen und ermittelten symbolischen Lehre in ihrer Totalität von den Dienern am Wort schon von rechtswegen als eine Pflicht und als ein Gehorsam gegen eine Vorschrift gefordert und dass dieser Gehorsam gegen das Bekenntnis auch ohne viel innere Zustimmung geleistet werden konnte. Die

dass sie nemlich in religiösen Dingen niemals adäquat, sondern, zum Gebrauch von Vergleichungen unvermeidlich genötigt, nur approximativ werden kann, und weil mehrere Vergleichungen als solche approximative Versuche neben einander bestehen, vielstimmig und doch einmütig unter dem Einflusse mannigfaltiger Eigentümlichkeit sich entwickeln soll. Es trat die weitere Verwirrung ein, dass man um des Mittels (der Lehre) willen dem Zweck (in Liebe vereinter Kraft) entgegenzuwirken nicht blos für erlaubt, sondern auch sich für verpflichtet hielt, dass man, wie wieder jetzt, zunehmendes Verfallen in Separatismus, also zunehmende Auflösung der Gemeinschaft und die damit verbundene Schwächung, um der Lehrverschiedenheit willen für erlaubt und für lebendiges wahres Christentum hielt.

christlichen Ueberzeugungen des alten Rationalismus waren oft sehr dürftig und ärmlich gewesen, aber diese Aermlichkeit war eine Wirkung der Ehrlichkeit, welche nur für wahr Erkanntes auch als solches anzunehmen vermochte, während diese Ehrlichkeit bei der späteren Generation unter der nun so verschärften Disciplin einen furchtbaren Schaden erlitt.

So blieben denn, da es alte Rationalisten unter den Theologen allmählich gar nicht mehr gab, bei der allgemein vorherrschend historischen Richtung, von welcher der alte Rationalismus gerade das andere Extrem war, nach der dogmatischen Seite besonders zwei Parteien von Theologen übrig, die einige Bedeutung hatten, nemlich die vermittelnde und die lutherisch confessionelle, noch mit dem Unterschiede, dass die ersteren latitudinarischer mehr Gemeinschaft mit Dissentirenden, mehr Union, weil mehr Freiheit im Verständnis der Schriftlehre nach Eigentümlichkeit und Gewissen, mehr Einfluss philosophischer Gedanken, mehr Berücksichtigung der gelehrten biblischen Kritik und Exegese zuliessen, deren Ergebnissen sie nicht blos ein Ignoriren und Verdächtigen entgegenzusetzen vermochten, und dass die letzteren bisweilen hierin stärker und entschlossen waren, auch mit disciplinarischer Nachhülfe unbedingtere Anerkennung der Kirchenlehre zu fordern und unbedingte Union mit den Reformirten zu verwerfen, entschlossen zugleich unbequeme Ergebnisse als unberechtigt und als Insubordination zu missbilligen und abzulehnen, und dass sie überhaupt sich noch dringender auf das Recht als — was ihnen als Subjektivismus erschien — auf die Wahrheit zu berufen pflegten und, hierin recht jesuitisch, mit Disciplin auch Zustimmung zur Lehre durchzusetzen suchten. Unter den ersteren werden aus den letzten Jahrzehnten die bedeutendsten sein: Imm. Nitzsch (1787—1868), A. D. Chr. Twesten (geb. 1789) und J. A. Dorner (geb. 1809) in Berlin; Ullmann (1796—1865), Jul. Müller (geb. 1801) in Halle; K. Hase (geb. 1800) in Jena; Rich. Rothe (1799—1867), C. B. Hundshagen (geb. 1799) und Dan. Schenkel (geb. 1814) in Heidelberg; Alex. Schweizer (geb. 1808) in Zürich, sämmtlich mehr oder weniger Schüler von Schleiermacher. Unter den letzteren figuriren voran fast alle baierischen Theologen: Harless (geb. 1806), Hofmann (geb. 1810) (dieser freilich bei reicher Eigentümlichkeit noch nicht völlig conformirt und subordinirt, was wohl auch von Harless gilt), Thomasius (geb. 1802), Löhe, Philippi, Vilmar (1800—1868), Rudelbach (geb. 1792), Guericke in Halle (geb. 1803), Kliefoth, Keil, Hengstenberg (1802—1869), dann Luthardt (geb. 1828) und Kahnis (geb. 1814) in Leipzig, der letztere jedoch plötzlich auf Grund seiner Dogmatik (erste Ausg. Lpz. 1861—68) wie Hofmann in Erlangen als zu selbständig befunden. Unter den nichttheologischen Verfechtern dieser exclusiv lutherischen, antiunionistischen Kirchlichkeit war J. Stahl in Berlin (gest. 1861) an Ueberredungskunst der bedeutendste.

Der Anhang und der Einfluss der ersteren war gering, da die grossen Haufen stets nach Extremen auseinander gehen, und da diese gemässigten Theologen weder den Antikirchlichen im Volke noch den „streng" Kirchlichen genügten, auch wohl untereinander zu verschieden, also für den grossen Haufen zum Parteinehmen und Nachsprechen unbrauchbar waren. Grösser dagegen war der Anhang der letzteren besonders unter den Geistlichen, und hauptsächlich der neuen Generation derselben, welche sich von den Schmerzen und Mühen des Studiums durch das Fertigsein der Doctrin gern erlöst sah, aber auch unter dem Adel und den Regierenden, überhaupt unter solchen, welche das Fest- und Fertigsein der Lehre und die damit verbundene Unterordnung für heilsam hielten, heilsam für die Kirche, welche durch zuviel Lehrfreiheit und Dissense gefährdet erschien, heilsam auch für den Staat, für welchen man von viel Gewöhnung an Unterwerfung unter eine höhere menschliche Autorität und an Bescheidung eigner Ansprüche auf Zustimmung auch selbst viel willigen Gehorsam erhoffte.

Doch zum Glück ging nicht mehr wie sonst unter den deutschen Lutheranern in diesen letzten Jahrzehnten das Leben der ganzen Gemeine blos in Theologie und in Betheiligung an ihren Dissensen auf; vielmehr gehört nun eben das Aufkommen von Versammlungen und Vereinen für kirchliche Zwecke in Deutschland, sowie vorlängst in England, zu den hervorragenden Eigentümlichkeiten dieser letzten Friedenszeiten. Theils wurden mancherlei Versammlungen und Conferenzen unter Mitwirkung der Regierungen zur Regelung kirchlicher Verhältnisse, des Cultus oder der Verfassung veranstaltet. Theils traten auch ganz ohnedies mancherlei freie Vereine bisweilen mit noch grösseren Wirkungen zusammen. In die erstere Richtung stellte sich 1846 eine Conferenz in Berlin, bestehend aus 30 Abgeordneten von 26 deutschen Regierungen, 18 geistlichen und 12 weltlichen.[1]) Das war ein erster Anfang eines deutsch-evangelischen Zusammentretens anstatt des mit dem Reiche untergegangenen *Corpus evangelicorum*. Man beschloss auf dieser Conferenz auch die Wiederholung solcher Zusammenkünfte, und dieser Beschluss trat dann auch nach den hochgehenden Wogen von 1848 im Jahre 1852 in die Wirklichkeit, seit welcher Zeit die Abgeordneten der meisten deutschen Kirchenregierungen periodisch in Eisenach Conferenz halten, um Fragen über das Bekenntnis, über die Union, über den Cultus, über Gesangbücher, über eine gemeinsame Zeitschrift, über eine Promotionsordnung der Geistlichen bei Besetzung geistlicher Stellen u. s. w. zu discutiren, während eine Zeit lang und als eine Art von Ableger dieser Versammlung daneben auch noch die Dresdener Conferenzen tagten, welche von den Delegirten der

[1]) Bruns' Kirchenzeitung 1846 S. 40. Nachrichten über die Conferenz: daselbst S. 303.

königlich sächsischen, bairischen, württembergischen, hannoverschen und den beiden mecklenburgischen Regierungen abgehalten wurden, um in den rein lutherischen Ländern zunächst eine Uebereinstimmung in der Liturgie herbeizuführen. Doch sind diese letzteren, als sie in der dritten und letzten Versammlung 1856 die Einführung der Privatbeichte beschlossen, an dem dadurch hervorgerufenen allgemeinen Aufsehen und Mistrauen gescheitert.

Noch in demselben Jahr 1846 kam es denn auch in Berlin vom 2. Juni bis zum 29. August zu einer preussischen Generalsynode von 75 Mitgliedern, von 37 geistlichen, zu denen Theologen wie Nitzsch, Jul. Müller, Dorner, Twesten, Hahn, Henbner u. a. gehörten, und von 38 weltlichen wie v. Bethmann-Hollweg, Stahl u. a., welche alle von der Regierung berufen worden waren, jedoch nur eine berathende Stimme hatten. Den Vorsitz führte der Cultusminister Eichhorn. Es galt die in der Landeskirche herrschende Verwirrung zu lösen und die ihr drohende Spaltung zu verhüten. Die von acht Commissionen vorbereitete Verhandlung betraf daher hauptsächlich das Bekenntnis, die Union und die Verfassung. Die mit der Lehrfrage beauftragte Commission, deren Referent Nitzsch war, beantragte, die Union dürfe nicht blos eine Union des Cultus und der Verfassung sein, wie bisher, sondern auch eine der Lehre und des Bekenntnisses, natürlich nur in den Fundamentalartikeln, da der Glaube an Christus als an den Grund des Heils nicht die Grundlage einer dritten Kirche sei, sondern nur das den beiden differirenden Kirchen Gemeinsame, wie überhaupt die Hauptsache im Christentum. Von demselben Standpunkt der Consensusunion aus wurde von Julius Müller, dem Referenten in der betreffenden Commission, die Bekenntnisfrage behandelt. Die Verfassungscommission, deren Referent Stahl war, beantragte für die östlichen Provinzen eine Kirchenverfassung, in welcher die Consistorialverfassung mit der Presbyterialordnung verschmolzen sein sollte. Bei der sich daran schliessenden Debatte wurden diese Anträge von der für die Bekenntnistheologie eifernden Partei sehr stark angefochten. Die Angriffe ihrer Hauptwortführer Stahl, Twesten und Hofprediger Strauss richteten sich namentlich gegen das gelegentlich der Verhandlung über die Lehrfrage aufgestellte Ordinationsformular für die Geistlichen, wonach jede Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften unstatthaft sei und nur die Grundwahrheiten verpflichtende Kraft haben sollten. Mit solch einer Verpflichtung, meinten sie, könne sich auch der Rationalismus befreunden. Dagegen machten die Schüler Schleiermacher's, als deren Hauptredner Graf Schwerin und Prediger Sydow das Wort nahmen, geltend, dass, da das Christentum nicht eine blose Lehre, sondern vielmehr eine lebendige Kraft sei, man sich wohl verpflichten könne den Glauben zu predigen, aber nicht einen bestimmten Lehrinhalt. Dennoch wurden zwar die Vor-

schläge der Commissionen in der Synode im wesentlichen mit Majoritätsbeschlüssen angenommen, aber praktische Erfolge haben diese nicht gehabt. Die Regierung hat wenigstens nie gezeigt, dass sie mit diesen von den Zeloten als Verleugnung Christi verschrieenen und mit dem Verfahren einer „Räubersynode“ verglichenen Beschlüssen Ernst machen wollte.[1]) Sie stellte sich auch immermehr auf einen Standpunkt, von wo aus die Lösung der kirchlichen Frage beim besten Willen nicht möglich werden konnte. Als nun das preussische Volk infolge der Bewegung von 1848 eine politische Verfassung erhielt, da wurde zwar in die Urkunde derselben vom 5. December 1848 in Artikel 12 die Versicherung hineingesetzt: „die evangelische und die katholische Kirche ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten selbständig“; aber mit der Ausführung derselben in der evangelischen Kirche ging es nicht so rasch. Die unter dem Cultusministerium des Grafen Schwerin beschlossene Einberufung einer constituirenden Landessynode, zu welcher der ausgezeichnete Kirchenrechtslehrer Dr. Richter bereits eine Wahlordnung entworfen hatte, wurde durch den früher (1845) schon durch Vorstellungen der Städte Berlin, Breslau und Königsberg an höchster Stelle vergeblich bekämpften und im Kampfe gegen die Revolution womöglich noch gesteigerten Einfluss von Hengstenberg und Stahl hintertrieben, obwohl der König in dem betreffenden Verordnungsentwurf vom 26. April 1848 von neuem die Ueberzeugung ausgesprochen hatte, dass die evangelische Kirche ihre Verfassung nicht durch eine Massregel des Kirchenregiments empfangen könne, sondern aus sich selbst erbauen müsse, und obwohl er dafür gerade damals die Zeit für gekommen erachtete, wo die Veränderung der Staatsverfassung das Verhältnis von Staat und Kirche alterirt hatte. Hengstenberg bezeichnete das Werk als „Revolution, Zertrümmerung und Gewaltthat“ und den Grafen Schwerin als den „ergebensten Priester des Moloch“; und das that seine Wirkung. Man wurde wenigstens an massgebender Stelle bedenklich: der Nachfolger des Grafen Schwerin im Cultusministerium, v. Ladenberg, forderte im Januar 1849 von sämmtlichen Consistorien der Monarchie, von den theologischen Fakultäten der sechs Landesuniversitäten und einigen Professoren des Kirchenrechts gutachtliche Aeusserungen über die schwebende Angelegenheit ein. Und diese fielen fast alle gegen eine constituirende Synode aus Urwahlen aus und rieten den Anfang zum Verfassungsbau von unten herauf mit der Bildung von Gemeineämtern zu machen. Aber kein einziges unter ihnen hat doch das Bedürfnis eines Ausbaus der evangelischen Landeskirche zur Selbständigkeit in Frage gestellt.[2]) Zum Zwecke der

[1]) Ihre Vertheidigung fand die Synode in Jul. Müller's „die erste Generalsynode der evang. Landeskirche Preussens und die kirchlichen Bekenntnisse“. Breslau 1847.

[2]) Amtliche Gutachten, die Verfassung der ev. Kirchen in Preussen betr. Im Auftrage zum Druck befördert durch Dr. L. Richter 1849.

Herstellung dieser Selbständigkeit wurde daher die evangelische Abtheilung, welche seit der Verfassungsveränderung im Cultusministerium neben einer katholischen bestand, durch einen königlichen Erlass vom 29. Juni 1850 in eine mehr selbständige Behörde, in einen evangelischen Oberkirchenrat umgewandelt. Dieser aber nahm sich zu seinem Werk um so mehr Zeit, da von Seiten der Regierung dem Drängen auf Durchführung des betreffenden Staatsverfassungsartikels gegenüber behauptet wurde, dieses Recht sei bereits dadurch vollzogen, dass die Kirche vom Staate gänzlich getrennt sei und vom Landesherrn nach ihrer althergebrachten Verfassung selbständig regiert werde.

Desto mehr Erfolg für ihre Zwecke hatten die mancherlei freien Vereine, welche sich in englischer Weise für speciell christliche und kirchliche Interessen in Thätigkeit setzten. Weniger zwar solche, welche sich nach zwei Extremen hin zur Secession aus den Landeskirchen bewogen fanden, wie auf der einen Seite theils aus rationalistischen, theils aus junghegelschen Motiven die „lichtfreundlichen“ Gemeinen „der protestantischen Freunde“ in der preussischen Provinz Sachsen unter der Leitung der Pastoren Uhlich in Magdeburg und Wislicenus in Halle, welche sich später grossentheils mit den Ueberresten der Deutschkatholiken als „freie religiöse Gemeinen“ erneuert haben; und auf der anderen Seite die Separation der sogenannten strengen oder Alt-Lutheraner, die sich infolge der ihnen von Friedrich Wilhelm IV. gleich bei seinem Regierungsantritt gewährten Indulgenzen auf einer 1841 in Breslau gehaltenen Generalsynode zu einer selbständigen lutherischen Kirche mit unabhängiger Verfassung unter einem Oberkirchencollegium in Breslau constituirten und 1845 als solche durch eine Generalconcession regierungsseitig anerkannt wurden, aber trotzdem doch mit ihren 40,000 bis 60,000 Anhängern nur eine Sekte geblieben sind und sich sogar im Jahre 1862 — ein sprechendes Zeichen für den Irrweg! — über die Frage, ob das Kirchenregiment göttlichen Rechts sei, wieder in zwei Parteien gespalten haben. Fruchtbringend aber wurden solche Vereine, welche innerhalb der dadurch erfrischten Kirche praktische christliche Zwecke verfolgten, für deren Erreichung bisher unter den deutschen Protestanten fast nichts geschehen war. Fast völlig fehlte es früher an Unternehmungen des evangelischen Gemeingeistes für bedrängte evangelische Glaubensgenossen in der Ferne, besonders in katholischen Ländern. Im Jahre 1832 war dazu auf Veranlassung der Errichtung eines Denkmals für den Schwedenkönig Gustav Adolf bei Lützen der nach diesem Glaubenshelden benannte Verein, besonders auf Anregung des Superintendenten Grossmann in Leipzig, ins Leben getreten, der allmählich, auch durch das begeisterte Wirken des Hofpredigers Zimmermann in Darmstadt für die Sache, zwar nicht den Umfang und die Mittel katholischer oder englischer oder amerikanischer Vereine der

Art gewann, aber doch so sehr zunahm, dass jährlich mehr evangelische Gemeinen von seinen wachsenden Einnahmen unterstützt werden konnten und dass nach einer Berechnung vom Jahr 1868 über $2^1/_2$ Million Thaler in den letzten 25 Jahren von ihm zum Bau von Kirchen und Schulen aufgewendet worden waren.[1]) Es ist aber nicht der äussere Erfolg allein, der diesen Verein der Gustav-Adolfstiftung, wie er sich nennt, so schätzenswert macht, sondern auch der Segen, den er rückwirkend auf die evangelische Kirche ausübt. Denn absichtlich öffnet er seine Pforten nicht allein Protestanten von ungleichen Confessionen, sondern auch von verschiedener theologischer Richtung; und das übt auf die nicht verfolgte Kirche daheim die wohlthätige Wirkung aus, dass dissentirende Protestanten in und mit dieser Thätigkeit die Erfahrung heilsamen christlichen Zusammenwirkens trotz ihres Dissenses machen lernen, während der Verein freilich gerade um dieses versöhnenden Einflusses willen von denen vermieden und verdächtigt wird, welchen die Erhaltung von Spaltung und Gemeinschaftslosigkeit um der Lehre willen als ein grösseres Gut und eine höhere Pflicht erscheint. Lernte man aber doch nur durch diesen Verein die Sache der Kirche überhaupt allgemein wieder als eine Sache nicht blos der Lehre und des Rechthabens, sondern des Lebens, des praktischen Gemeinsinns und der Gemeinthätigkeit auffassen und behandeln, nachher würde man auch wieder ein fruchtbareres Verständnis gewinnen für den Unterschied von dem Bekenntnis des christlichen Glaubens in Symbolen und deren wissenschaftlicher Vermittlung in der Lehre, während, wo dieser Unterschied unbeachtet bleibt, sofort der Unfriede, die Spaltung und die Sekte sich breit machen.

Gering war auch früher, ausser bei den Herrnhutern, das Interesse für eigentliche Mission, für die Ausbreitung des Christentums in der Heidenwelt. Auch dieses Bestreben hatte sich mit der Zeit, namentlich seit der religiösen Erhebung der Freiheitskriege gesteigert. Nachdem 1815 Basel, 1823 Berlin und 1829 Barmen vorangegangen waren, vermehrten sich die Missionsvereine in allen deutschen Ländern. Ihre wohlthätigen Früchte für die Kirche der Heimat wurden leider abgeschwächt durch die antiunionistischen und separatistischen Neigungen, welche sich oft mit dem Betriebe dieser Angelegenheit verbanden, wie diese in weiten Kreisen des Volkes auch darunter litt, dass sich zuweilen die kirchenpolitische Agitation ihrer bemächtigte.

Auch an Rettungs- und Heilungsanstalten zur Verminderung vorhandener geistiger und sittlicher Not im Volke, und noch vielmehr an einer Vereinsthätigkeit zu solchen Zwecken hatte es bisher fast ganz gefehlt, und wie eine Arbeit dieser Art noch dringender nötig gefunden

[1]) Zimmermann, der Gustav-Adolf-Verein. 6. Auflage 1862.

werden konnte als die Mission unter den Heiden, so kam der Name und die Aufgabe der innern Mission für alle diese rettenden und heilenden Bestrebungen in Gebrauch. Eine im Jahre 1833, unscheinbar wie die Franckeschen Stiftungen, eröffnete Anstalt der Art, das „rauhe Haus" des Dr. Wichern bei Hamburg, bald erweitert zu einem Aggregat von Anstalten, zur Kinderrettungsanstalt, Brüderanstalt zur Ausbildung von Armenpflegern, Krankenwärtern, Gefangenwärtern u. s. w., wurde Vorbild und Bildungsstätte für gleiche Unternehmungen in Europa und Amerika und veranlasste vornehmlich die Entstehung zahlloser Vereine und Stiftungen, von denen einige, wie die von Harms in Hermannsburg, die älteren an Umfang zum Theil noch übertrafen: Vereine für verwahrloste Kinder, mehrere hundert, für Gefangene und entlassene Sträflinge, für christliche Herbergen, Gesellen- und Jünglingsvereine, Vereine für Sonntagsheiligung und Hausgottesdienste, für Enthaltsamkeit und Mässigkeit, gegen Branntweintrinken und Spiel, für Auswanderer, für Ausbreitung christlicher Schriften, für Volksbibliotheken, für Reiseprediger, Frauenvereine, Vereine für Diakonissenhäuser u. s. w. Dazu kam noch eine Menge von Verbindungen und von Conferenzen der Geistlichen untereinander. Alle diese Bestrebungen und Veranstaltungen waren, wo sie nicht der heillosen Verwechselung der blosen Annahme pictistischer Manieren und Redensarten mit der Bekehrung zum wahren Christentum Vorschub leisteten, zwiefach wertvoll, nemlich nicht nur vermöge der heilenden Wirkungen auf die, welchen die Hülfe zugedacht war, sondern auch um der stärkenden und versöhnenden Rückwirkungen willen auf die dissentirenden Christen, welche sich hier zu einer christlichen Arbeit verbunden fühlten und ihr Christentum in etwas anderes als in das Dreinreden bei theologischen Streitfragen und in die Agitation für sie setzen lernten.

Auch in Süddeutschland folgten solche Anstalten auf diese meist norddeutschen. Dahin gehört die Stiftung des Candidaten Gustav Werner in Reutlingen, der mit ungewöhnlicher Rednergabe, aber noch grösserer Kraft der Frömmigkeit und des organisatorischen Talents eine Menge Menschen zu einer Art von christlich-socialistischem Verein zu verbinden wusste, in welchem alle für alle in einer namhaften Zahl von Fabriken und Kinderanstalten arbeiten.

All diese Beförderung von Zwecken der innern Mission, aber auch anderer christlichen Interessen von allgemeiner Bedeutung erhielt auch noch, besonders von Preussen aus gefördert, ein freies Darstellungsmittel und Vereinsorgan an den seit Herbst 1848 anfänglich fast jährlich und dann alle 2—3 Jahre, bis 1869 fünfzehnmal, abgehaltenen Kirchentagen. Der erste Kirchentag trat nach verschiedenen Vorversammlungen am 21. September 1848 unter sehr günstigen Vorbedeutungen, nemlich in der

Schlosskirche zu Wittenberg am Grabe Luthers zusammen und war von 500 Theilnehmern, sowohl von reformirten als von lutherischen und unirten besucht. Auf diesen Kirchentagen wurden hauptsächlich zwei Angelegenheiten in die Verhandlung gezogen: einmal die Vereinigung aller evangelischen Christen zu einem grossen Bunde dem Unglauben und der römischen Kirche gegenüber und zweitens die innere Mission. Mit der ersten Angelegenheit haben die Kirchentage nicht viel Glück gehabt, da die Geister, die Stahl und Bethmann-Hollweg, die Hengstenberg und Dorner, Hoffmann u. s. w. immermehr auseinanderstrebten im Punkte der Lehre, bis dann seit 1869 gar keine mehr abgehalten wurden. Aber um so anerkennenswerter ist das andere, was sie gerade für die innere Mission geleistet haben, dank dem energischen Auftreten Wicherns gleich auf dem ersten Kirchentage, wo er es durchzusetzen wusste, dass mit der ferneren Wirksamkeit des Kirchentags ein besonderer Centralausschuss für innere Mission organisch verbunden wurde, in welchem Männer wie Nitzsch, Wichern, v. Bethmann-Hollweg u. a. alle der innern Mission zugehörigen Vereinsthätigkeiten zusammenhielten und leiteten. Das war ein nicht künstlich gemachtes, ein nicht befohlenes, sondern recht eigentlich aus dem Bedürfnis der Einigung herausgewachsenes Band für das Zusammenwirken der deutsch-evangelischen Gemeinen zur Verwirklichung des allgemeinen Priestertums ohne katholische Exclusivität.

Von all dieser eifrigen Vereinsthätigkeit hätten aber noch mehr gute Früchte ausgehen können, deren die Kirche am meisten bedurfte, wenn es nicht statt einer lebendigen, gegenwärtigen Theologie eine alte und feste, also nicht mehr veränderliche gewesen wäre, für welche ein Theil wieder als für ein altes gutes Recht eiferte. Auch Friedrich Wilhelm IV., niemals zur Ausübung von Druck in der Kirche geneigt, wie er auch schon 1845 den Consistorien die geistlichen Stellen königlichen Patronats überlassen hatte, stand in seinen letzten Regierungsjahren dieser allerdings durch frühere Begünstigungen genährten Parteiung abwartend und ungewiss und bisweilen mit widersprechenden Verfügungen gegenüber. So besonders in Beziehung auf Erhaltung oder Zerstörung der Union seines Vaters. Im Jahr 1852 wies unter dem 6. März eine Cabinetsordre den Oberkirchenrat an, „ebensowohl die evangelische Landeskirche in ihrer Gesammtheit zu vertreten als das Recht der verschiedenen Confessionen und die darauf ruhenden Einrichtungen zu schützen“ und in solchen Angelegenheiten, wo die Entscheidung nur aus einem der beiden Bekenntnisse geschöpft werden könne, diese blos durch die Stimmen der ihr angehörenden Mitglieder herbeiführen zu lassen. Dazu war denn noch eine längere Instruktion für das Verfahren in solchen Fällen hinzugefügt worden. Wurde schon durch diese *itio in partes* in die höchste Verwaltung

der Landeskirche wieder selbst eine Spaltung und zugleich ein Schnitt in die bestehende Union gebracht, so wurde im folgenden Jahr auf eine Petition der theologischen Fakultät zu Halle u. a. durch einen königlichen Erlass vom 12. Juli 1853 erklärt, dass die vorjährige Cabinetsordre durchaus nicht die Bedeutung gehabt habe, als solle dadurch die Union des königlichen Vaters aufgehoben werden, und dass der Oberkirchenrat dies festhalten und darüber wachen solle, „dass nicht durch confessionelle Sonderbestrebungen die Ordnung der Kirche untergraben und der Unionsritus aufgehoben werde.“ Als aber hiergegen wieder eine im September 1853 zu Wittenberg versammelte Conferenz „strenger“ Lutheraner eine Petition eingereicht hatte, so erhielten diese unter dem 11. Oktober 1853 einen begütigenden Erlass, wie der König „die Freiheit und Eigentümlichkeit des Bekenntnisses stets heilig gehalten haben wolle“ und dies auch durch die Ordre vom 6. März 1852 gezeigt habe. Die Verwirrung stieg immer höher; es war auch nicht anders zu erwarten bei einer Behandlung der Kirchensachen nicht im grossen kirchlichen Stil, sondern nach einseitig und engherzig theologischen, um nicht zu sagen parteiischen Gesichtspunkten. Schon baten auch, durch die bisherigen Erfolge ermutigt, lutherische Conferenzen um rein lutherische theologische Fakultäten. Und als dann die königliche Novemberconferenz, die sogenannte Monbijou-Conferenz, aus 57 Auserwählten des Kirchenregiments, 28 geistlichen und 29 weltlichen, zusammenberufen zur Begutachtung von Massregeln und Einrichtungen insbesondere auch zur Begutachtung der Berufung einer allgemeinen Landessynode für die evangelische Kirche Preussens, vermöge derselben Gegenwirkungen nicht einig geworden war, ausser in der Verschiebung der Synode, wurden 1857 die sogenannten Parallelformulare eingeräumt, d. h. der für beide Confessionen bestimmten und geeigneten Liturgie mehr lutherische Formulare, z. B. mehr Exorcismus ausdrückende, beigegeben, also auch in Sachen des Cultus die bisher festgehaltene Union wieder theilweise aufgeopfert, während von diesem immer begehrlicheren Luthertum sich bereits Männer wie Stier in seinen „unlutherischen Thesen“ (1854) zurückzogen. Daneben enthielt in demselben Jahre 1857 das Interesse und die Theilnahme des Königs an der dritten „Evangelischen Allianz“-Versammlung zu Berlin, wo Bunsen, der Bekämpfer des unheilvollen Stahl-Hengstenbergschen Einflusses und der Hauptbeförderer dieser Versammlung, sein Gast war, abermals ein Zugeständnis an die Unionsbestrebungen, welches dem bedeutendsten unter ihren Gegnern, Stahl, so gross erschien, dass er infolgedessen seinen Abschied aus dem Oberkirchenrat nahm. Und so endigte nun dennoch die Regierungszeit Friedrich Wilhem's IV. ähnlich der seines Vaters, ohne dass ihm alle auch von ihm mit soviel Geduld und Schonung der Gewissen gepflegten Versuche, seiner Landeskirche das, was sie am nötigsten brauchte, den

Frieden und die Gemeinschaft, herzustellen gelungen wären.[1]) Namentlich hat er mit den Kirchen-Verfassungsplänen, die ihn so angelegentlich beschäftigten, kein Glück gehabt[2]) und sein Leben lang die „rechten Hände" nicht gefunden, in die er seine kirchenregimentlichen Machtbefugnisse, wonach er sich sehnte, hätte zurückgeben können. Dabei macht es fast einen tragischen Eindruck, wenn man bemerkt, wie diesem edlen und geistvollen Monarchen bei seinen ursprünglich so wohlwollenden Absichten für die Kirche schliesslich die grössten Verlegenheiten namentlich in Betreff der Union gerade von der theologischen Partei bereitet wurden, die ihren dominirenden Einfluss erst seiner Gunst verdankte. Denn nachdem auf den Hochschulen wie in den Behörden und in der Geistlichkeit allmählich an die Stelle der Einigung suchenden Liebe die bornirte Herrschsucht getreten war, welche den Christenglauben nicht sowohl um seiner erlösenden Kraft als um seiner disciplinirenden und Herrschaft verleihenden Brauchbarkeit willen schätzte und nun um so begieriger nach Machtstellungen trachten musste, je weniger sie einen Halt in einem Bedürfnis des Volksgemüts oder in der Wissenschaft geschweige im Evangelium hatte, da war ein Friede und eine Gemeinschaft in der Kirche nur unter der Bedingung anfrecht zu erhalten, dass man sich ihren theologischen Satzungen allgemein als den Bedingungen des Heils unterwarf. Dazu aber konnte selbst Friedrich Wilhelm IV. nicht die Hand bieten, wenn

---

[1]) Das geht durch die ganze Kirchengeschichte, dass bei Streitigkeiten in der Kirche die Geistlichen den Unfrieden vermehren und die mächtigsten Laien den Frieden zu fördern suchen. Sollen wir nun sagen: welch' eine Schmach?! Also die am christlichsten sein sollten, sind es nicht; wenigstens sind es die Weltlichen mehr als sie, — sollen wir das sagen? Das wäre doch ungerecht. Denn eigentlich steht es so: jede von beiden warten ihres Amtes.

Die theologische Schule soll es wichtig nehmen mit der Lehre und steht unter der Gewalt des Satzes: *qui bene distinguit, bene docet*. Die Fürsten dagegen haben die Pflicht den Schaden zu verhüten, der aus der Zersplitterung und Feindschaft der Ihrigen erwächst, und die religiös gerechtfertigte Feindschaft ist die gefährlichste von allen. Wir sehen aber: eigentlich hat das Misverhältnis in der nicht richtig regulirten Grenze von Religion und Theologie seinen Grund. Es gilt auch hier: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist."

Die Theologen sind in ihrem Recht, es mit den Distinctionen genau zu nehmen; nur sollten sie nicht nach diesem ihrem besonderen Interesse die Gemeinen aufhetzen und verderben. Und darum sind wieder die Fürsten in ihrem Recht, wenn sie das nach Kräften zu verhüten und diese Agitation durch die theologische Schule von ihren Gemeinen fern zu halten suchen, indem sie für den Frieden thun, was sie können. In grossen Zeiten wie 1814 gelingt das auch; aber in heruntergekommenen beginnt dann wieder, in Deutschland wenigstens, die Rückkehr zu der Tagesordnung der alten *querelle allemende* und profanirt und verwüstet dann auch wieder den Gottesdienst.

[2]) L. Richter, König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der ev. Kirche. Berlin 1861.

er nicht wieder ein neues Papsttum aufrichten oder zu unaufhörlichen Secessionen Veranlassung geben wollte. Auf die Dauer kann überhaupt kein Regent die Kirche einer theologischen Partei in die Gewalt geben.

§ 16. 5. König Wilhelm I. seit 1857.

Denkschrift der theol. Fakultät zu Göttingen über die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens, insbesondere das Verhältnis der evangelischen theologischen Fakultäten zur Wissenschaft und Kirche, Göttingen 1854. — L. Petri, Beleuchtung der göttinger Denkschrift, Hannover 1854. — Aktenstücke, die Amtsentlassung des Prof. Baumgarten betreffend, Schwerin 1858. — Gass, das Erachten des grossherzogl. Consistorium von Mecklenburg über die theol. Schriften des Professor Dr. Baumgarten, Greifsw. 1859. — Heppe, Denkschrift über die confessionellen Wirren in der evang. Kirche Kurhessens, Cassel 1854. — Gildemeister, das Gutachten der theologischen Fakultät zu Marburg und seine Bestreiter, Frankf. 1859. — Meurer, das Gericht der Thatsachen über das zweite Ministerium Hassenpflug. Rinteln 1863. — Verhandlungen der Kirchentage, Berlin 1848—1858, 1860, 1862 und 1864. — Aktenstücke des Oberkirchenrats, Berlin 1852 ff. — Kirchenblatt für das ev. Deutschland herausgegeben von C. G. Moser, Stuttg. 1852 ff. — Allgemeine Kirchenzeitung, herausgegeben von E. Zimmermann, Darmstadt 1822 ff., seit 1832 von K. G. Bretschneider und G. Zimmermann, seit 1842 von Bretschneider und K. Zimmermann, später von Palmer, Schenkel und Schnittspahn und noch später von G. Fricke und K. Zimmermann. — Evangelische Kirchenzeitung, herausgegeben von E. W. Hengstenberg, Berlin 1827 ff. — Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, herausgegeben von G. Thomasius und J. Chr. K. v. Hofmann, Erlangen 1838 ff. — Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche von Rudelbach und Guericke, Leipz. 1840. — Protestantische Kirchenzeitung, herausgegeben von H. Krause, Berlin 1854. — Kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von Th. Kliefoth und O. Meyer, Schwerin und Rostock 1854 ff. — Neue evangelische Kirchenzeitung, herausgegeben von H. Messner, Berlin 1859 ff. — Allgemeine kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von D. Schenkel, Elberfeld 1860 ff. — Allgemeine lutherische Kirchenzeitung, herausgegeben von C. E. Luthardt, Leipzig 1868 ff.

Auch in diesen letzten Jahren dominirten bei dem Mangel grosser Kirchenlehrer und Theologen mit neuen epochemachenden Leistungen und Wirkungen die alten Parteien in der evangelischen Kirche weiter. Sie bringen aber jetzt ihre Parteigegensätze nicht mehr vereinzelt zum Austrag, sondern in Vereinen, Versammlungen und Conferenzen. Dieses Eintreten in Massen mit den obligaten Agitationen und dem Terrorismus der „Zeugniszeugungen“ ist ein Hauptzug des Gesammtzustandes in der evangelischen Kirche der Gegenwart geworden. Ein andrer liegt darin, dass bei den immermehr in den Vordergrund tretenden und die Gemüter in Anspruch nehmenden politischen Angelegenheiten und Bewegungen die kirchlichen Tendenzen leicht blos von politischen Gesichtspunkten aus taxirt und die Orthodoxie immermehr gleich mit politischer Reaction und freie wissen-

schaftliche Theologie mit politischem Liberalismus verwechselt und zu gehässiger Anfeindung empfohlen wurden, während doch nur das als ausgemacht erscheint, dass kirchlicher Particularismus sich meist in engster Verbindung mit dem politischen befindet, ohne dass schon die zunehmende Einigung Deutschlands ein eben so lebhaftes Verlangen nach mehr kirchlicher Union geweckt und genährt hätte.

Das finden wir bestätigt, wenn wir uns Ende der fünfziger Jahre in den einzelnen Landeskirchen umschauen, in welchen, fast noch mehr als wie in Preussen, die besonders durch die politische Reaction so hoch und mächtig gewordene hierarchische Richtung bald hier gegen einzelne Professoren der Theologie oder auch gegen eine ganze theologische Fakultät, bald dort gegen den confessionellen Frieden und die liturgischen Ordnungen der Gemeinen tumultuirte. Da herrscht in Mecklenburg streng lutherischer Confessionalismus unter Kliefoths wachsendem kirchenregimentlichen Einfluss. Die 1858 erfolgte Entsetzung des Rostocker Professors der Theologie Mich. Baumgarten war wohl das erste Beispiel, dass ein unzweifelhaft bibelgläubiger Theologe seines Amtes verlustig ging, weil er nicht confessionell „streng" genug lehrte und schrieb. Die Missbilligung dieser Massregel in Gutachten von Theologen, Kirchenrechtslehrern und theologischen Fakultäten blieben ohne alle Wirkung auf die Regierung. In Hannover ist es die von der Gunst der Mächtigen animirte Stader Kirchenconferenz gewesen, welche 1854 in ihrer Beschwerde über die unionsfreundliche göttinger theologische Fakultät an das Ministerium die hierarchische Strömung signalisirte. An ihrer Spitze stand neben den Pastoren Münkel und Münchmeier hauptsächlich der Pastor Petri, der die dadurch provocirte Denkschrift der göttinger theologischen Fakultät „über die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens" wieder in einer noch leidenschaftlicheren Weise „beleuchtete" und dabei von Kliefoth in seiner kirchlichen Zeitschrift mit Hohn über die „Kathedermänner" begleitet wurde. Fast ähnlich wie der göttinger Fakultät erging es auch Professor Credner in Giessen, der von einer Anzahl zelotischer jüngerer Geistlichen, welche erst seine Schüler gewesen waren, wegen seiner akademischen Wirksamkeit angegriffen wurde. In Hessen-Darmstadt, wo der Minister von Dalwigk mit dem ultramontanen Heissporn, dem Bischof Ketteler von Mainz, concordirte und die adligen Patrone nur Geistliche striktester Bekenntnissgerechtigkeit anstellen wollten, konnte trotzdem diese besonders lutherisch sein sollende Strömung nicht so durchgreifen wie in Kurhessen. Wenn hier auch Vilmar infolge seiner an massgebender Stelle nicht völlig gebilligten Versuche, die reformirte Landeskirche zu lutheranisiren, seine einflussreiche Stelle im Ministerium Hassenpflug mit einer theologischen Professur an der Universität zu Marburg vertauschen musste: so herrschte doch seine „Theologie der Thatsachen", wie er sie

in seiner gleichnamigen Schrift selbst bezeichnete, in den betreffenden Behörden und auf den Pfarrconferenzen so mächtig vor, dass eben darum die schon seit 1831 verfassungsmässig garantirte synodale Kirchenverfassung in Kurhessen auch dann noch eine blose Verheissung blieb, als diese selbst in andern Ländern bereits verwirklicht wurde, deren Kirchen von vornherein nicht so vorbereitend darauf angelegt waren. Nicht viel anders sah es in den süddeutschen Staaten aus, welche ausserdem meistens noch unter dem nicht unmerklichen Einfluss der österreichischen Concordatspolitik standen. In dem rechtsrheinischen Baiern versuchte Harless die Beschlüsse der Dresdener Conferenzen aus- und die Privatbeichte sammt der „lutherischen Messe“ einzuführen. In der bairischen Pfalz betrieb Consistorialrat Ebrard die Einführung eines neuen Gesangbuches, welches durch die nicht mehr nach den freieren Bestimmungen von 1848 zusammengesetzte Generalsynode von 1853 gutgeheissen worden war; er stiess dabei aber auf den hartnäckigsten Widerstand der Gemeinen. Aehnliches ereignete sich in Baden, wo die nach dem Herzen der Regierung zusammengesetzte Generalsynode von 1855 dem vom Prälat Ullmann geleiteten Oberkirchenrat die Einführung einer neuen Agende und eines neuen Katechismus empfahl und eine schärfere Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnisse verlangte. Nicht zum wenigsten auch machte sich dieser Trieb nach Restauration alter Kirchlichkeit bis zur Herstellung einer unprotestantischen Geistlichkeits- und Sakramentskirche in Sachsen geltend, in dessen Hauptstadt ja eben die bereits erwähnten Conferenzen zur Aufrechthaltung des lutherischen Bekenntnisses abgehalten wurden und an dessen Universität die theologischen Professoren mit denen zu Erlangen, Rostock und Dorpat um das reinste Luthertum wetteiferten. Nur in dem verständig regierten Oldenburg und in den von Jena aus heilsam beeinflussten thüringischen Staaten verspürte man kaum etwas von diesem neuen „Wind der Lehre“ des Heils durch forcirte Wiederherstellung veralteter kirchlicher Formen und durch Unterwerfung unter die „objectiven Mächte“ der Kirche in den Bekenntnisschriften und in den Sakramenten. Es war ein Drang, der, wie sehr er auch die Gemüter der Geistlichen erhitzte, doch wenig Eingang in die Gemeinen finden wollte und der überhaupt ausserhalb der von ihm geblähten theologischen Kreise mehr nur wie eine wahnwitzige, den einigen Heilsgrund und das wahre religiöse Bedürfnis der Gegenwart gleichermassen verkennende Nachäffung römischer Herrlichkeit zum Schaden des Ansehens der evangelischen Kirche entweder mit Kopfschütteln aufgenommen wurde oder Aergernis erregte.

Das änderte sich aber, als König Wilhelm (geb. 1797) bald nach der Versammlung der evangelischen Allianz in Berlin die Regentschaft antrat und fast seine Regierung mit der Erklärung an seine Minister begann: „In der evangelischen Kirche ist eine Orthodoxie eingekehrt, die mit ihrer

Grundanschauung nicht verträglich ist und in ihrem Gefolge Heuchelei hat. Diese Orthodoxie ist dem segensreichen Wirken der evangelischen Union hinderlich in den Weg getreten, und wir sind nahe daran gewesen diese verfallen zu sehen. Die Aufrechterhaltung derselben und ihre Weiterbeförderung ist mein fester Wille und Entschluss, mit aller billigen Berücksichtigung des confessionellen Standpunkts, wie dies die dahin einschlagenden Decrete vorschreiben. Um diese Aufgabe lösen zu können, müssen die Organe zu deren Durchführung sorgfältig gewählt und theilweise gewechselt werden. Alle Heuchelei, alle Scheinheiligkeit, kurzum alles Kirchenwesen als Mittel zu egoistischen Zwecken ist zu entlarven, wo es nur möglich ist. Die wahre Religiosität zeigt sich im ganzen Verhalten des Menschen; dies ist immer ins Auge zu fassen und von äusserem Gebaren und Schaustellungen zu unterscheiden."[1])

Dieses denkwürdige Wort, welches von einer so wohlthuenden Erkenntnis der Verpflichtung eines Regenten gegenüber den Friedensstörungen der theologischen Parteigänger eingegeben war, übte eine wahrhaft befreiende Wirkung aus, zumal da der Prinz-Regent zur Durchführung der darin ausgesprochenen Intentionen in dem Cultusminister von Bethmann-Hollweg einen Mann erwählt hatte, der seine echte Frömmigkeit und seinen unveränderten christlichen Eifer längst vielfach erwiesen hatte und ein Freund der Union war. Mit welchen Schwierigkeiten aber diese Ausführung zu kämpfen hatte, das wurde klar, als der alte Parteiführer Hengstenberg in Nr. 25 seiner Kirchenzeitung vom Jahre 1859 die famose „Protestation" dagegen erliess und von Stahl in demselben Jahr die Schrift „die lutherische Kirche und die Union" erschien, welche, gestützt auf die zwischen Religion und Theologie nicht unterscheidende, also durchaus unhaltbare Voraussetzung, dass die Union mit ihrer Forderung gegenseitigen Ertragens der Dissenso Indifferentismus und Unglaube sei, deren Recht aufs heftigste bestritt. Zwar war der Einfluss Stahls und Hengstenbergs auf die Kirchenleitung durch den des Hofpredigers und Generalsuperintendenten W. Hoffmann, des Führers der sogenannten positiven Union, paralysirt und ersetzt worden; auch erhielten 1860 die 6 östlichen Provinzen Gemeinekirchenräte, nach einer Vorschlagsliste gewählt, und Kreissynoden, aus sämmtlichen Geistlichen der Diöcese und den Abgeordneten der Gemeinekirchenräte zusammengesetzt; auch wurden die raumerschen Schulregulative in Betreff des gedächtnismässigen Religionsunterrichts rectificirt und die „freien Gemeinen" von lästigen Beschränkungen befreit. Aber mit der Beseitigung der Wirren, welche durch die Weigerung vieler Geistlichen, gesetzlich geschiedene Ehegatten wieder zu trauen, entstanden waren, durch Einführung der facultativen Civilehe scheiterte der

[1]) Prot. Kirchenzeitung 1858 S. 1135 ff.

Minister am Widerstand des Herrenhauses. Und bald scheiterte er gänzlich. Infolge der politischen Conflicte zwischen Landtag und Ministerium wegen Steuerbewilligung erhielt nemlich v. Bethmann-Hollweg (1862) mit dem ganzen Ministerium seine Entlassung, ohne dass das Programm, welches der König beim Antritt der Regentschaft aufgestellt hatte, auch nur halbwegs zur Ausführung gekommen wäre. Ein Mann „strengerer" Richtung, H. v. Mühler, trat an seine Stelle und zugleich benutzten die Theologen der vom Könige früher für verderblich erklärten Richtung die politischen Conflicte dazu, um sich wieder bei diesem in bessere Gunst und Aufnahme zu bringen, indem sie die Forderung der Opposition im Landtage auch als unchristlich verwarfen und noch 1865, also in demselben Jahr, wo Nordamerika das Sclavenhalten verbot, 58 Mann hoch vor dem Könige selbst durch eine Adresse dieses ihr Misfallen bezeugten, worauf dieser in seiner Antwort es tadelte, dass sie zugleich in ihrer Adresse gesagt hätten, für solch einen Landtag könnten sie nicht mehr beten, da ja gerade, wer „Ausschreitungen" begehe, der Fürbitte um so bedürftiger sei. Und noch im Jahre 1866 zogen sich diese politischen Kundgebungnn der Geistlichen, welche die preussische Geistlichkeit der französischen katholischen des 17. und 18. Jahrhunderts nicht zu ihrem Vortheil ähnlicher zu machen drohten, eine Misbilligung selbst vom Könige und seinem neuen Ministerium dadurch zu, dass damals noch von demselben Abgeordnetenhaus Indemnität wegen des längeren Regierens ohne Steuerbewilligung in den letzten Jahren verlangt wurde. Freilich hat das nicht gehindert, dass doch die Geistlichen schleiermacherscher Richtung, trotz der solennen Feier des hundertjährigen Geburtstags ihres todten Meisters, auch von weiteren und officiellen Kreisen, in noch nie dagewesener Weise disciplinirt und zurückgesetzt wurden.

Aber um so lebhafter wurde die frische Strömung, welche mit der Regierung König Wilhelm's in die dumpfe und gedrückte Gegenwart eingetreten war, im übrigen Deutschland empfunden. Ueberall, wo die Gemeinen sich im Kampfe gegen die Einführung veralteter Formen gottesdienstlicher Feier und kirchlichen Lebens befanden, erhielten sie dadurch eine ungemeine Stärkung. So brach sich jetzt die Macht der orthodoxen Restauration in Hannover an dem Widerstand der Gemeinen. Dort hatte man 1862 versucht, an die Stelle eines neueren, nicht unbeliebten, seit Ende des vorigen Jahrhunderts verbreiteten hannöverschen Landes-Katechismus einen alten aus dem 17. Jahrhundert von Mich. Walther, dem Gegner Calixts, einzuführen. Allein, als sich auf die Bedenken des Archidiakonus Baurschmidt hin ein Sturm seitens der Gemeinen dagegen erhob, musste die von dem blinden König begünstigte Richtung ihre Segel einziehen und den bisherigen Landeskatechismus im Gebrauche lassen; und einmal in Bewegung forderten die Gemeinen nun in Volksversammlungen zum Schutze gegen fernere Willkür, wie sie sich auch in der Verweigerung

von Taufen ohne Teufelsentsagung seitens vieler Geistlichen bekundete, Antheil an der Kirchenleitung, so dass sich die Regierung genötigt sah, von einer dazu 1863 einberufenen Vorsynode eine synodale Kirchenverfassung bearbeiten zu lassen, ohne deren Zustimmung kein Kirchengesetz geändert und eingeführt werden darf. Im rechtsrheinischen Baiern regte sich damals die Abneigung gegen die vom evangelischen Oberconsistorium versuchten Einführungen namentlich in den evangelischen Städten so lebhaft, dass diese theils zurückgenommen, theils verleugnet werden mussten. Ebenso scheiterte jetzt in der Pfalz der Eifer Ehrard's für das neue Gesangbuch mit dem neuen Katechismus an der Hartnäckigkeit grosser Volksversammlungen, die nicht eher ruhten, bis 1861 die Neuerungen eingestellt, Ebrard seiner Stelle im Consistorium entsetzt und durch ein unbeschränkteres Wahlgesetz den Gemeinen wieder mehr Einfluss auf die Generalsynode eingeräumt wurde.

Das bisher unter der österreichischen Concordatspolitik leidende Süddeutschland empfand die diese Politik paralysirende „neue Aera" in Preussen überhaupt am lebhaftesten als eine Erleichterung von schwerem Druck. Württemberg und Baden bekamen dadurch Luft, um die namentlich von ihrer protestantischen Bevölkerung unwillig ertragenen Concordate ihrer Regierung mit Rom abzuschütteln. In Baden geschah dies, indem zugleich die protestantische Landeskirche von dieser Bewegung in einer Weise ergriffen wurde, dass die Gemeinen sich der neuen Gottesdienstordnung nunmehr mit Erfolg erwehren konnten. Hier ist es daher zu einer neuen kirchlichen, sogar zu einer wirklichen Repräsentativverfassung mit einer alle 5 Jahre zusammentretenden Generalsynode gekommen, deren ständiger Ausschuss zugleich ausserordentliche Mitglieder des Oberkirchenrats sein sollen und die auch an der Bestellung des letzteren einen gewissen Antheil hat. Es waren Männer wie Bluntschli, Häusser, Schenkel, Zittel, Holtzmann und namentlich auch R. Rothe, welche jene Bewegung zu diesem Ziele führen halfen, indem sie sich dabei wirkungsvollst auch der halbjährig abgehaltenen Durlacher Versammlungen bedienten. Auf einer dieser Durlacher Conferenzen war auch der Gedanke angeregt worden, zur Sicherung des in Baden Errungenen durch eine Verbreitung in weitere Kreise, einen allgemeinen Protestantenverein zu gründen, wie er in der bairischen Pfalz zur Verfolgung von localen Zwecken bereits seit 1858 bestand. Dieser Gedanke wurde verwirklicht als am 30. September 1863 norddeutsche Verfechter des protestantischen Grundgedankens wie C. Schwarz, Ewald, Mich. Baumgarten und H. Krause, überhaupt die Männer der von diesem letzteren redigirten Protestantischen Kirchenzeitung mit den Führern aus der badischen Kirchenbewegung in Frankfurt a. M. sich einigten.

Der Zweck dieses Vereins sollte sein, die Erneuerung der evangeli-

schen Kirche auf dem Grunde des evangelischen Christentums im Geiste evangelischer Freiheit und im Einklang mit der gesammten Culturentwicklung unserer Zeit anzustreben. Diesen Zweck hat der Mann, welchen man wohl auch den Heiligen des Protestantenvereins genannt hat, hat R. Rothe († 1867), dessen echt christliche Gesinnung eben so gewiss über allen Zweifel erhaben war, als er zu den geistvollsten Theologen des 19. Jahrhunderts gehörte, aufs klarste in der Rede ins Licht gesetzt, mit welcher er den ersten Protestantentag in Eisenach (1865) inaugurirte. Mit tiefer Bekümmernis hat er da ausgeführt, dass die Kirche und die Geistlichen die Entfremdung der Massen des deutschen Volkes, besonders der Gebildeten, und oft des eigentlich besten Kerns des Volkes nicht diesem, welches in Deutschland voll christlichen Bedürfens sei, sondern sich selbst als Schuld zuschreiben müssten, dass sie auf deren Bedürfnis eingehen und mit ihrer Bildung Frieden machen und sie dadurch heranziehen und so die Kirche aus einer Geistlichkeitskirche, was sie jetzt sei, wieder zu einer Kirche des deutschen Volkes und der Gemeine machen müssten. Hat der Protestantenverein bei der Verwirklichung seiner unverkennbar christlichen Absichten bisweilen auch (z. B. in Schwarz' Thesen im „Ersten Protestantentag" S. 58—59) die Grenze verkannt, deren es bedarf zwischen Bekenntnis für alle und theologischer Wissenschaft nicht für alle, der Festigkeit für jenes und der Freiheit für diese, und blos die letztere ohne diese Unterscheidung gefordert, so fand dieselbe Verkennung in noch höherem Grade bei denjenigen Gegnern dieser Bestrebungen statt, welche eine ganze theologische Schrift Schenkel's, das „Charakterbild Jesu", als eine Bekenntnissache behandelten und dagegen durch gesammelte Unterschriften haufenweis Zeugnis ablegten, als hätte in Sachen der Kritik und der Wissenschaft die Abstimmung und die Majorität irgend eine Bedeutung und nicht vielmehr blos die wissenschaftliche Bestreitung, welche nicht die Sache so vieler zu sein pflegt. Es wäre wohl zu wünschen, dass die Wirksamkeit des Protestantenvereins von grösserem Erfolg gewesen wäre; denn es bedarf der Versöhnung und der Heranziehung der Entfremdeten dringender als deren Ausschliessung. Es ist seiner Wirksamkeit aber eben nicht sonderlich zu statten gekommen, dass sie zuweilen die Schranke zwischen der theologischen Schule und der Gemeine allzuhastig durchbrach und wiederum zuweilen mehr nur für eine neue Theologie Propaganda machte, nach welcher das Volk weniger Bedürfnis hat als nach erneuter religiöser Erhebung.

Auch das war ihr wohl nicht günstig, dass das deutsche Volk bald noch mehr von den politischen Bewegungen von 1864, 1866 und 1870 und den damit verbundenen Kriegen in Anspruch genommen wurde. Aber eben diese Bewegungen und Kriege haben doch auch wieder auf die kirchlichen Verhältnisse deutscher Protestanten zurückgewirkt. Das

Schicksal der etwa 100,000 schleswigschen Protestanten, welchen seit 1851 die dänische Sprache durch das sogenannte Sprachenrescript für Kirche, Schulen und Confirmandenunterricht und durch Anstellung dänischer Geistlichen und Lehrer aufgezwungen wurde, wurde 1864 durch die Occupation, dann 1866 durch die Incorporation des Landes erleichtert. Aber in den 1866 mit Preussen verbundenen vorwiegend evangelischen deutschen Ländern, Hannover, Kurhessen und Nassau, hat besonders in den beiden ersteren Ländern bei einer grossen Zahl mehr von Geistlichen als von Weltlichen, welche politisch damit unzufrieden waren, diese politische Unzufriedenheit auch mehr Widerwillen gegen die kirchlichen Einrichtungen Preussens erzeugt, als sonst wohl bei den relativen Vorzügen derselben geschehen sein würde, und so insbesondere gegen die preussische Union, welche hier oft ganz grundlos als eine andere, dritte evangelische Confession angesehen und gefürchtet wird. Trotzdem dass daher der preussische Oberkirchenrat in einer längeren Denkschrift vom 18. März 1867 gegenüber den Gefährdungen der Landeskirche durch confessionelle und hierarchische Uebertreibungen zur Adhäsion oder doch wenigstens zur Zustimmung aufforderte, zog man es in Hannover und Kurhessen doch vor, sich lieber unter das Kirchenregiment des Cultusministers als unter den für die Selbstverwaltung der evangelischen Kirche gegründeten Oberkirchenrat stellen zu lassen, um den alten von Union fern gehaltenen Particularismus zu sichern; man sorgte für die Erfüllung dieses Wunsches und damit zugleich für die Herstellung eines früher oft beklagten Verhältnisses. Aus den gleichen Motiven wurde in Kurhessen, als hier 1869 die seit 1831 verheissene, aber nicht gewährte Landessynode von der preussischen Verwaltung zur Reorganisation der Landeskirche und Abstellung ihrer beklagtesten Schäden, besonders der Passivität der Gemeinen, endlich gewährt wurde, der Erfolg dieses Schrittes vereitelt. Und in Hannover nahm 1868 eine „allgemeine lutherische Conferenz“ einstimmig die von Kliefoth formulirten Thesen an, unter ihnen die: „es ist unzulässig, Kirchen durch gemeinsames Kirchenregiment ohne Uebereinstimmung in Lehre und Sacramentsverwaltung zu vereinigen“, und ferner die, dass ein Landesherr nicht das Recht habe, ihm zufallende Kirchengebiete ohne Rücksicht auf ihre Lehre und Sacramentsverwaltung in eine Landeskirche aufzulösen. Dabei wurde geklagt über die „aussaugende Polypenumarmung der Union“! Wenn die Ruhe des Kirchhofs nicht nur das Ende, sondern auch das Ziel und die Aufgabe des Lebens wäre, dann hätten diese Eiferer Recht, indem sie eine einheitliche, fixirte Lehre auch für das höchste Heilsgut erklären, ganz abgesehen davon, ob dieselbe etwas Erreichbares ist oder nicht. Melanchthon sagt aber einmal gelegentlich der Schrift Amsdorfs über die Schädlichkeit der guten Werke: „Wie wird sich die Nachwelt wundern, dass es ein so

rasendes Jahrhundert gegeben habe, wo solcher Unsinn Beifall finden konnte". Und sollte denn nun nicht auch einmal ein Jahrhundert kommen, welches über den Widerwillen der Protestanten gegen Eintracht unter ihnen selbst, auch ohne uniforme Lehre, ähnlich zu urtheilen vermöchte?

Gewiss, wir dürfen es hoffen, sobald die theologischen Sekten und Parteien wieder über die vier Pfähle ihrer Partei hinaus die Kirche, also eine Gemeinschaft nicht blos der Lehre, sondern des Lebens, des christlichen Glaubenslebens, suchen lernen und mit dem sonnenklaren Unterschied vom Glauben und der Lehre vom Glauben anfangen Ernst zu machen, sobald wenigstens die Theologen den Glauben nicht mehr mit dem Fürwahrhalten verwechseln, wie das leider noch von so vielen geschieht, denen man schon um ihrer höheren Stellung willen eine bessere und gründlichere Bildung zutrauen sollte. Wenn es gewiss ist, dass zunehmende Bildung stets feinere Nüancirung der geistigen Eigentümlichkeiten und darum auch zunehmende Mannigfaltigkeit der Meinungen bringen wird, sollen wir dann sagen, dass zunehmende Bildung zu zunehmender Zersplitterung der Kirche führen müsse? dass lieber darum zur Erhaltung der Kirche die Bildung gehemmt werden müsse? Das letztere wäre doch dem Zweck der Kirche selbst zuwider: mit dem Wachsen der Rohheit wächst das Reich Gottes durchaus nicht. Aber die Nutzanwendung drängt jene Erfahrung auf: die Christen müssen einig bleiben lernen trotz jener zunehmenden Meinungsverschiedenheit. Denn so lange sie meinen auseinanderlaufen zu müssen bei jedem Dissens — und den gegenwärtigen werden sie stets für fundamental halten —, so lange werden sie die Kirche zersplittern. Diese Meinung wird aber sich nur dann behaupten, wenn die theologischen Schulen das Uebergewicht haben, in Zeiten der Alltäglichkeit. In grossen Zeiten jedoch verschwindet sie. Und eben in eine solche Zeit sind wir wohl wieder durch Gottes Gnade eingetreten. Denn nach den grossen Ereignissen der letzten Zeit, nach dem Kriege mit Frankreich 1870—1871 und der Herstellung eines grossen, unter einem Kaiser auch äusserlich wieder zusammengehaltenen Deutschlands darf doch wohl mit noch grösserer Zuversicht als nach den Freiheitskriegen gehofft werden, dass auch in der Kirche die Erhaltung und Herstellung von Altertümern, und darunter alten Streitpunkten und der Spaltung particularistisch zugewandten Neigungen, an Kraft und Leben verlieren und vor dem *„deus vult"* neuer Friedens- und Einigungswerke mehr und mehr erlöschen werden, und dass dann auch, da die theologische Wissenschaft und Schule freilich die Dissense und die Unterscheidungen in der Lehre nicht gering achten darf und soll und dafür volle Freiheit behalten muss, endlich die rechte Grenze zwischen Theologie nicht für alle und zwischen einfachem, nicht detaillirtem Glaubensgrund für alle evangelischen Deutschen zum Segen der Versöhnung für Kirche und Vaterland werde gefunden und geachtet werden. Schon

hat sich ja auch besonders tröstlich, und zwar sowohl von katholischer als von evangelischer Seite her, der schmerzliche Ruf nach Herstellung einer unzerrissenen deutschen Kirche wie eine Weissagung vernehmen lassen, und wenn es überall, auch in der evangelischen Kirche, mehr nur die Geistlichen sind als das Volk selbst, jetzt durch den Krieg über ein unchristliches Volk von Gott erhöht und erhoben, — die Geistlichen, welche diesen Friedensgedanken in alter Ueberschätzung von Lehrunterschieden und strenger Kirchenzucht widerstreben; so darf wohl von denjenigen unter ihnen, welche sich dieses Mistrauens gegen ihr eignes Volk noch nicht erwehren können, gehofft werden, dass sie es endlich nicht mehr für das, was es nicht ist, für eine unverbesserliche *massa corruptionis*, sondern für das, was es ist, für ein christliches Volk anerkennen und dann sich wieder ein Herz zu ihm fassen und ihm mehr Freiheit und Freude in hergestellter Gemeinschaft gönnen und wünschen werden.

3. Nordamerika.

§ 17. Gegenwärtiger Zustand der evangelischen Kirche.

Baird, Kirchengeschichte und kirchliche Statistik von Nordamerika. Berlin 1844. — Schaff, Amerika. Berlin 1854; vergl. desselben Artikel über Nordamerika in Herzog's Encyklopädie. 10. S. 438 ff.

Die Independenten, welche seit 1620 in Amerika einwanderten und sich dort in Neu-England anbauten, waren die ersten protestantischen Einwanderer daselbst und bewirkten es daher, dass ihre Grundsätze über das Verhältnis von Kirche und Staat die allgemeinste Anerkennung fanden und dann auch zum ausdrücklichen, verfassungsmässigen Gesetz erhoben wurden. Die Constitution vom Jahre 1787 (Art. 6 § 3) spricht den Grundsatz aus, dass *no religious test* jemals gefordert werden soll *as a qualification* zu irgend einem Amt (*office or public trust*) in den Vereinigten Staaten, und der Art. 1 der Zusätze erklärt noch weitergehend, dass der Congress niemals ein Gesetz geben solle *respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof;* auch keins, heisst es daselbst, zur Beschränkung der Sprach- und Pressfreiheit und des Versammlungs- und Petitionsrechts an die Regierung.

Hiernach ist es also in den Vereinigten Staaten ganz freie Sache der Einzelnen, ob sie sich einer religiösen Gemeinschaft anschliessen wollen oder nicht, und ob und was sie dafür leisten wollen. Doch theilweise widerspricht dem schon die Sitte: jede Congresssitzung wird mit Gebet eröffnet, wie denn auch der Präsident für die Armee und Flotte Capläne

ernennt. Da ist es denn nun wichtig zu wissen, ob und was da geschieht, wo keinerlei Zwang zur Religionsübung treibt und keinerlei Vortheil durch die Theilnahme an ihr erreicht wird. Die Gesetzgebung thut nichts, aber das Volk freiwillig desto mehr. Man wird auch nicht sagen dürfen: was sich dort an religiösem Leben findet, beweist nichts, denn es ist ein Zehren von dem aus Europa mitgebrachten christlichen Fonds. Darin liegt viel Wahres; aber damit wird das nicht erklärt, was dort besser ist als in Europa. Diese reicheren Früchte zeugen für die Freiheit und müssen deren Werk sein.

Nach statistischen Angaben für 1855 und 1856 stand es nun so: die Methodisten und Baptisten waren die zahlreichsten in den Vereinigten Staaten, denn jede von beiden Gemeinschaften besass über 14,000 Kirchen, gegen 1000 Geistliche und etwa 5 Million Mitglieder, die Presbyterianer $3^1/_2$ Million, die Independenten 2 Million, die Anglicaner etwa 1 Million und die Lutheraner auch fast 1 Million. Seit 1825 gibt es auch eine „Association“ der Unitarier daselbst, die viele Tausende zählen und nach ihrem Jahrbuch über 300 Kirchen, über 400 Geistliche, auch eine reiche Literatur und in Channing (1780—1842) einen ausgezeichneten Schriftsteller hatten. Ausserdem finden sich dort noch eine Menge anderer Sekten und Tausende, die gar nichts sind, die aber auch durchaus keine grössere Bedeutung haben und im Volke kein Ansehen geniessen. Dazu kommen dann noch etwa 5 Millionen Katholiken. So bunt diese Mannigfaltigkeit erscheint, so ist doch nicht zu leugnen, dass das amerikanische Volk ein christliches ist; und eben christlich ist auch die Regierung, da in sie nur Christen gewählt werden und da sie so viel für die Aufrechthaltung der Sonntagsruhe thut und von Zeit zu Zeit auch einen allgemeinen Bettag ausschreibt; wie denn auch Eide von Atheïsten vor Gericht nicht angenommen werden. Indessen haben doch alle Religionsgenossenschaften für sich selbst zu sorgen, damit sie Geistliche, Kirchen und Schulen erhalten. Und in welcher Weise sie das leisten, mag daraus ersehen werden, das New-York im Jahre 1865 eine Million Einwohner hatte und für diese Gesammtzahl 300 Kirchengebäude, während Berlin in jenem Jahr etwa 600,000 Einwohner umfasste und für diese nur 50 Kirchen. In New-York kommt auf 900—1000 Einwohner durchschnittlich ein Geistlicher. Und wie sind die Kirchen New-Yorks ausgestattet! Mit diesem Aufwande kann sich selbst die reiche bischöfliche Kirche Englands nicht messen. Nicht gering sind auch die Mittel, welche auf grosse öffentliche Volksbibliotheken, auf Seminarien für alle Denominationen, auf Universitäten, auf höhere und niedere Schulen verwendet werden. Die Freigiebigkeit der Einzelnen trägt aber einen zugleich christlichen und republikanischen Charakterzug an sich, sie wurzelt nemlich in der Abwendung der Reichen vom Luxus. Ein baptistischer Kaufmann in Boston, Rigley

Lobb, legte dreiundzwanzigjährig in einer Urkunde die eidliche Versicherung nieder, dass, wenn sein Vermögen 20,000 Dollar erreiche, er die Hälfte seines Vermögens, wenn 30,000, $^3/_4$; und wenn 50,000, alles was darüber, zu christlichen Zwecken abgeben wolle. Ein gewöhnlicher in London lebender Amerikaner aus Massachusetts, George Peabody, der schon vor 1857 der Stadt Baltimore 350,000 Dollars zu einer wissenschaftlichen Stiftung gegeben, hat 1866 den Londoner Armen $^1/_4$ Million Dollars und daneben nun doch auch noch 2 Million Dollars zur Stiftung von Schulen in den Südstaaten verliehen, wo diese Schulen nach Aufhebung der Sclaverei um so dringender nötig waren, als die Sclavenhalter ihre Sclaven von allem Unterricht fern hielten und sie nicht einmal lesen lernen liessen. Das sind Geschenke, neben welchen bei den Gebern die puritanische Luxuslosigkeit ihrer Sitten im wohlthuenden Unterschiede gegen den europäischen Wetteifer aller Stände im Luxus und Wohlleben bezeugt wird.

So ist denn auch aus diesem christlichen Gemeingeist im Volke und der dafür gewährten Freiheit besonders vom Norden her, von Neuengland aus, wo seit den Einwanderungen des 17. Jahrhunderts der beste christliche Stamm der Bevölkerung wohnt, eine Veränderung durchgesetzt worden, welche der Verwirklichung christlichen Lebens und den gesegnetsten Erfolgen äusserer und innerer Mission einen noch grösseren zur Seite stellt, nemlich die Aufhebung der Sclaverei für die Vereinigten Staaten von Nordamerika, also deren Abschaffung selbst in den Südstaaten, wo die Sclaven zu Millionen gehalten wurden, dergestalt dass darin ein Hauptheil des nationalen Wohlstands lag, der nun durch die Aufhebung eine immense Einbusse erlitt. Die Wahl des Präsidenten A. Lincoln am 4. März 1861 war schon ein Präjudiz, dass die Unfügsamkeit der südlichen Sclavenstaaten und ihre Bereitwilligkeit die Union zu brechen, nicht zum Ziele führen werde. Und als nun der Bürgerkrieg glücklich für den Bestand der Verfassung abgelaufen war, da ergab sich ein noch günstigerer Moment, als ohne die ungeheueren Opfer dieses Krieges erreichbar gewesen wäre, da wurde es möglich, überhaupt die Abschaffung der Sclaverei für die ganze Union beschliessen zu lassen, weil in jenem Augenblick die besiegten Sclavenstaaten sich fügen mussten. Am 31. Januar 1865 wurde im Congress von Washington mit 119 gegen 56 Stimmen (also, was nötig, mit mehr als $^2/_3$) beschlossen, dass in den Vereinigten Staaten keine Sclaverei und keine unfreiwillige Knechtschaft mehr existiren solle. Zwei Monate nachher, am 14. April 1865, wurde der Präsident Lincoln dafür im Theater zu Washington von einem Fanatiker mit dem Rufe *sic semper tyrannis* ermordet und auch andere seiner Mitarbeiter angegriffen. Aber das Werk seines Lebens hat doch seinen Fortgang behauptet und damit zugleich der Sieg des Rechts über die Gewalt, des Christentums über die Rohheit, der evangelischen Freiheit über die Laxheit und Unfreiheit der

katholischen Tradition in den Südstaaten. Das ist es, was hier über den Zustand der evangelischen Kirche in Nordamerika mitzutheilen wäre. Für das Weitere muss auf die dahin einschlagenden Schriften von Baird und Schaff verwiesen werden. Es galt hier nur daran zu erinnern, wie wenig sich die Vorspiegelung geschichtlich bestätigt, dass politische und protestantische Freiheit zu Unglauben und Unthätigkeit des christlichen Lebens führe, denn davon beweisen die erwähnten Zustände in Nordamerika gerade das Gegentheil.

II. Abtheilung.

Geschichte der katholischen Kirche.

§ 18. Clemens XIII. (1758—1769).

Bullarium magnum ed. Andr. Barberini, Rom. 1835—1856. 18 *Bd. fol.* — Bower, Hist. der römischen Päpste. X. Abth. 2. S. 441. — Wolf, Gesch. d. Jesuiten. 2. Aufl. III. S. 68—242. — *Histoire de la chûte des Jesuites au XVIII siècle* (1750—1782) *par le comte Alex. de Saint-Priest. Paris* 1844. — (Le Bret) Sammlung der merkwürdigen Schriften die Authebung des Jesuitenordens betreffend. Frankfurt u. Leipzig (Ulm) 1773—1784. 4 Bd. 4. — *L'administration de Marq. de Pombal-Amst.* 1789. 4 *T.* — (Klausing) Sammlung der neusten Schriften die Jesuiten in Portugal betr. aus dem Ital. Frankf. u. Leipz. 1759—1762. 4 Bd. — G. v. Murr, Geschichte der Jesuiten unter Pombal. Nürnberg 1787. 2 Bd. — Diplomatische Correspondenz aus den Jahren 1759 und 1769, betr. die Bestrafung und Ausweisung der Jesuiten aus Portugal. Göttingen 1850. — *Gomes, le marquis de Pombal. Lisb.* 1869. — Choiseul, Staatsdenkwürdigkeiten von ihm selbst, aus dem Französischen. Bern 1790. — *Nova acta hist. eccl. B. XIII.* — *Tabaraud, Essai sur l'état des Jesuites en France. ed. II. Paris* 1828. — Walch, Neuste Rel. Gesch. Bd. II.

Das letzte Jahrhundert der Papstgeschichte von 1758 an zeigt unter nur 8, fast sämmtlich also lange regierenden Päpsten dicht nebeneinander grössere Gegensätze zwischen schweren Niederlagen und glücklichsten Triumphen und Befestigungen der Papstgewalt, als sich kaum irgend sonst wo in der Papstgeschichte nachweisen lassen. Aber im ganzen steht es doch so, dass gegen Ende dieses Zeitalters, d. h. in der neusten Zeit, zwar durchaus nicht in Bezug auf die Politik von Italien, wo nach grossen Verlusten noch grössere bevorzustehen scheinen, doch in kirchlich katholischer Richtung die Siege, Erfolge und Errungenschaften noch überwiegen, wenigstens im Vergleich mit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Erst seit dieser Zeit haben sich die historisch-conservativen Tendenzen auch auf das Papsttum erstreckt und mit ihnen das neue Bestreben, der Revolution gegenüber die politische Gewalt durch eine hierarchische zu verstärken.

Noch eine besondere Eigentümlichkeit ist die, dass bei dieser Verstärkung bisweilen protestantische Staaten und Fürsten sich noch günstiger und thätiger gezeigt haben als katholische, und dass die Niederlagen und Demütigungen des Papsttums am Ende des 18. Jahrhunderts blos von katholischen Staaten ausgehen.

Gleich anfangs befand sich das Papsttum in einer sehr schwierigen Lage; sämmtliche grosse katholische Staaten, welche den Kirchenstaat umstanden, Frankreich, Spanien, Portugal, Neapel, selbst Parma und Piacenza, waren einig und in einerlei Politik verbunden, alle wurden von Bourbons und von Ministern und Cabinetten regiert, welche in den Fusstapfen Ludwig's XIV. fortschreitend jede sie selbst beschränkende Gewalt, also auch die des Papstes oder der Corporationen mit Erfolg zurück zu weisen und zu beseitigen wussten. Sofern nicht alles unbedingt Verbesserung und Fortschritt war, was die Unumschränktheit dieser büreaukratischen Cabinetsverwaltung beförderte, sofern kirchliche Angelegenheiten in den Händen derselben nicht immer am besten aufgehoben waren, hat der erfolgreiche Kampf, in welchem jetzt von den Regierungen aus gegen die Reste päpstlicher Unabhängigkeit in der kirchlichen Verwaltung gestritten wurde, auch seine Schattenseiten. Und — um das gleich hier zu sagen — so wie sie erfolgte (sie hätte ja wohl auch aus andern Gründen gerechtfertigter ausgeführt werden können) war selbst die Aufhebung des Jesuitenordens nur ein Zugeständnis des Papsttums an diese verbundenen Cabinette, um ihnen gegenüber nicht alles zu verlieren. Eben dieser Gefahr der grössten Verluste schien gerade mit der Vertheidigung der Jesuiten der erste Papst, der hier in Betracht kommt, das Papsttum fast unrettbar nahe gebracht zu haben. Kurz ehe der gelehrte, wohlwollende, nachgiebige Papst Lambertini, Benedict XIV, nach achtzehnjähriger Papstregierung 1758 starb, hatte er eingewilligt, dass die Jesuiten in Portugal einer Reform unterworfen werden müssten. Die Jesuiten erkannten die ganze Gefahr; es wird erzählt, dass sie 300,000 Scudi bei dem neuen Conclave aufgewandt hätten, um die Wahl auf einen ihnen günstigen Papst zu lenken. Dies wenigstens gelang, und Aufschub ihres Unterganges erhielten sie auch, aber desto mehr kostete es den Papst ihnen diesen Schutz zu gewähren.

Clemens XIII., Carlo Rezzonico, der Sohn eines venetianischen Kaufmanns, schon 63 Jahre alt, hatte ein starkes Gefühl seiner päpstlichen Pflichten, er erkannte lebhaft, dass er in der Zeit Voltaire's, in der Zeit sittenloser Höfe und weltlich gesinnter allein regierender Minister Religion und Kirche vertreten müsse und nicht durch endlose Zugeständnisse aufopfern dürfe; aber er war diesen Mächten gegenüber nicht stark genug, zumal da er, und noch mehr sein Staatssekretär Cardinal Torreggiani, das Wohl der Kirche von dem der Jesuiten ganz unzertrennlich fand und darum auch ihretwegen in keiner Beziehung glaubte nachgehen zu dürfen. Die

Folge davon war, dass er der Reihe nach von fast allen katholischen Ländern Demütigungen erlitt. Von Deutschland her war noch verhältnismässig am meisten Friede. Doch entwickelte sich hier ein für das päpstliche Ansehn gefährlicher und später folgenreicher literärischer Angriff in einer pseudonymen Darstellung der Hauptfragen des katholischen Kirchenrechts. Im Jahr 1763 erschien *Justini Febronii liber de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus.*[1]) In dieser Schrift gab ihr Verfasser, Nicolaus von Hontheim, Weihbischof zu Trier, meist auf dem Grunde der ausführlichsten unter den gelehrten episcopalistischen Bearbeitungen des katholischen Kirchenrechts, welche in Köln 1715 durch van Espen veröffentlicht worden war, historische Nachweisungen, welche die Verschiedenheit der Zustände der alten Kirche von denen der neuesten ins Licht stellten, und gründete auf diesen Nachweis Forderungen für die Gegenwart. Er wollte zwar die höchste Autorität des Papstes nicht bestreiten, er fand einen Primat des Papstes unenthehrlich wegen der Einheit, deren die Kirche bedürfe und deren Mittelpunkt eben dieser Primat sei; aber eben dieser sollte weniger ein Primat der Jurisdiction als der Ordnung und des gesellschaftlichen Verhältnisses sein, so wie er in den acht ersten Jahrhunderten schon genügend verwirklicht gewesen sei. Hiernach unterschied er wesentliche und ausserwesentliche Rechte des Papstes und rechnete zu den ersteren nur weniges, nur Visitationen durch Legaten, deren Rechte aber begrenzt werden müssten, höchste Entscheidung und Gesetzgebung; alles übrige aber wollte er den Provinzial-Synoden der einzelnen Länder und ihren Erzbischöfen zurück gegeben sehen, damit die Kirchenverwaltung sich zwar noch als eine katholische, aber doch auch als eine inländische und vaterländische gestalten könne. Hierin sah er zugleich die Einrichtungen, mit welchen die Protestanten sich würden befreunden können. Er redete in der Zueignung Papst, Fürsten, Bischöfe und Kirchenrechtslehrer an und ermahnte sie, sich zur Verwirklichung dieser Gedanken zu vereinigen und dadurch der Kirche den Frieden ohne Verlust ihrer Einheit wieder zu verschaffen. Schon 1764 liess der Papst dies Buch in Rom verdammen und bei Galeerenstrafe verbieten. Bald traten auch sehr gelehrte Gegner wider dasselbe auf, wie Peter Ballerini und Jaccaria, aber nur desto allgemeiner verbreitete es sich in Nachdrucken und Uebersetzungen, und besonders willkommen waren die Lehren desselben mehreren der bourbonischen Höfe.

Eben von diesen Höfen aus, wie sie vorher einzeln genannt worden, hatten aber der Papst und die Jesuiten, welche er schützen wollte, noch viel unmittelbarere Angriffe zu bestehen.

---

[1]) Bouillon, eigentlich: Frankf. a. M. 1763—1774. 5 Theile in 4.

In Portugal regierte seit 1750 König Joseph Emanuel (geb. 1714 † 1777) oder vielmehr statt seiner sein „Richelieu“, wie er sich selbst nannte, der Marquis v. Pombal, stets bemüht, den König durch Besorgnisse von Attentaten in Furcht und dadurch sich unentbehrlich und unabhängig zu erhalten und den Adel und die Geistlichkeit, hier besonders die Jesuiten, um den gewohnten Einfluss zu bringen. Schon die Streitigkeiten wegen Paraguay, wo die Jesuiten unter spanischem Schutz die Herrschaft und den Handel an sich gerissen hatten und bei einer Abtretung eines Theils dieses Gebietes an Portugal infolge eines Grenzvertrags sich mit den Waffen widersetzten, dienten dazu, den König gegen diesen Orden einzunehmen. Als nun gar am 3. September 1758 ein Mordanfall auf den König gemacht wurde, welchen ein Jesuit vorausgesagt hatte, da wurde der Jesuitenorden durch das Edikt vom 3. September 1759 aufgehoben, alle seine Güter weggenommen und seine Mitglieder in der Zahl von ungefähr 800 auf ein Schiff verladen und nach Rom geschickt.[1]) Der Papst suchte den König zwar zu beschwichtigen, allein bei Todesstrafe durften die Jesuiten nicht wieder dorthin zurückkehren, wie denn auch die diplomatische Verbindung zwischen Lissabon und Rom abgebrochen wurde.

Das war der erste Stoss, den der Jesuitenorden erlitt. Mit dem zweiten folgte Frankreich bald nach. Dort waren die Jansenisten und mit ihnen die Parlamente längst und aus den besten Gründen gegen die Jesuiten erbittert und ebenso die „starken Geister“. Nur der Hof schützte sie noch. Nun aber wurde auch die Marquise von Pompadour gegen sie gereizt, und der erste Staatsminister, der Herzog von Choiseul, gab ihrer Misstimmung nach. Veranlassung zur Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich gaben diese durch ihren Colonialhandel. Auf der Insel Martinique war es gesetzlich, dass wer baares Geld nach Frankreich fortschicken wollte, ein Drittel davon verlieren musste. Dies benutzten die Jesuiten. Der Vorsteher des Professhauses, la Vallette, erbot sich, Summen, welche man ihm in Martinique zahlen werde, in Frankreich voll auszahlen zu lassen, aber erst nach drei Jahren. In diesen drei Jahren handelte er dann mit den ihm übergebenen Capitalien. Bald war er so überwiegend der reichste Kaufmann der Insel, dass er alles drückte. Nun nahmen die Engländer eins seiner Schiffe weg, welches eine Ladung von ihm als Ersatz einer Schuld an lyoner Kaufleute nach Frankreich brachte, in einem Wert von $1^1/_2$ Million. Die Kaufleute hielten sich dafür an den Orden in Frankreich, weil ja doch der einzelne Jesuit kein Eigentum habe, also Valette eigentlich nur Agent sei. Und so kam auch dies ganze

[1]) v. Olfers über den Mordversuch gegen den König von Portugal den 3. Sept. 1758. Berlin 1839.

Treiben an den Tag. Man forderte die Constitutionen des Ordens ein und fand, dass eine derartige Gesellschaft so staatsgefährlich sei, dass sie nicht fortbestehen dürfe. Zuerst wurden sie in dem Prozesse selbst (1761) verurtheilt; dann aber, nachdem man lange eine Reformation des Ordens in Ueberlegung genommen hatte, welche aber nicht durch den Ordensgeneral Ricci, sondern durch den Papst mit dem Ausspruch: *„sint, ut sunt, aut non sint"*, vereitelt ward, wurden sie 1762 durch Parlamentsbeschluss in Frankreich, wo statt Ludwig's XV. eigentlich Choiseul und die Pompadour regierten, für aufgehoben erklärt, durch königliches Decret allerdings erst am 1. December 1764. Zugleich wurden ihre Collegien geschlossen und ihre Güter eingezogen; den einzelnen Jesuiten wurde wohl erlaubt in Frankreich zu bleiben, aber nur unter der Bedingung, dass sie als Bürger ihre Unterthanenpflicht gehörig beobachten wollten. Auf alle diese Schritte geschah von Seiten des Papstes nichts anderes, als dass er ganz rücksichtslos und vergeblich in der Bulle *Apostolicum munus* den Orden von neuem bestätigte, wogegen dann Frankreich und Portugal protestirten. Dies reizte nun auch noch andere Länder zur Nachfolge.

In Spanien, wo Aranda Minister geworden und gegen ihn und König Karl III. (1759—1788) ein Aufstand erregt worden war, fiel der Verdacht auf die Jesuiten als die Anstifter desselben. Infolgedessen wurde deren Orden plötzlich 1767 für aufgehoben erklärt und beschlossen, dass er aus dem Lande vertrieben werden solle. Aranda sollte den Beschluss ausführen. In einer Nacht, in der Nacht vom 2. auf den 3. April, wurden daher alle Jesuiten in Spanien, gegen 5000, auf einmal gefangen genommen. Die Vorsteher mussten über die Güter des Ordens Auskunft geben. Die einzelnen Ordensmitglieder durften ihr Eigentum einpacken und mitnehmen. In Wagen wurden sie an die Küste gebracht, wo sie eingeschifft und dem Papste zugeschicht wurden. Eine königliche pragmatische Sanction erklärte dann unter Belobung der übrigen alten Orden, deren Hülfleistungen für die Weltgeistlichkeit ausreichend seien, dass die Aufhebung des Jesuitenordens und seiner Güter zum besten armer Kirchen, Seminarien und Armenhäuser beschlossen worden sei, während den einzelnen Jesuiten ein Jahrgeld ausgesetzt werde. Aber Professen sollten, selbst wenn sie ausgetreten seien, nicht ohne besondere Erlaubnis des Königs nach Spanien zurückkehren dürfen. Alle Vorstellungen des Papstes waren vergeblich gewesen, und gegen diesen selbst wurde die Verfügung erlassen, dass nichts Päpstliches ohne Erlaubnis publicirt werden dürfe.

In Neapel war Minister und während der Minderjährigkeit des Königs Regent ein vormaliger Professor des kanonischen Rechts zu Pisa, Tanucci.[1])

---

[1]) Tanucci regierte 40 Jahr lang; als er 1783 arm starb, sagte seine Grabschrift in der Florentiner Kirche unweit Toledo in Neapel: *„cum per annos*

Dieser, der bald darauf nach seinen kanonistischen Grundsätzen auch alle geistliche Jurisdiction des Papstes in Neapel aufhob, schloss sich Spanien an, er liess ebenfalls alle Jesuiten in Neapel und Sicilien auf einmal gefangen nehmen, einschiffen und im Kirchenstaate aussetzen. Eine königliche Bekanntmachung erklärte, nur so habe die Ruhe und der Wohlstand der Neapolitaner gesichert werden können.

Dieselben Massregeln gegen die Jesuiten ergriff auch in Malta der Grossmeister Em. Pinto. In derselben Beziehung sollte ausserdem noch ein kleines italienisches Land, nemlich Parma und Piacenza, eine nicht unerhebliche Bedeutung gewinnen. Dort regierte, mit den bourbonischen Höfen eng verbunden, der junge Herzog Ferdinand mit seinem Minister du Tillot. Diese hatten schon seit 1764 die geistliche Jurisdiction beschränkt, Appellationen nach Rom verboten und bestimmt, dass nur Landeskinder und auch diese nicht ohne Zustimmung der Regierung die geistlichen Stellen erhalten, dass die Vermächtnisse an die Kirche eine gewisse Summe nicht überschreiten und dass keine Bulle ohne Billigung der Regierung gelten sollte. Im Jahre 1768 verwiesen auch sie die Jesuiten aus dem Lande. Aber das musste nun den Papst um so mehr kränken, als man Parma seit dem 16. Jahrhundert als ein Lehn des päpstlichen Stuhles zu betrachten gewohnt war. Gegen einen so kleinen Fürsten glaubte daher der Papst noch einmal versuchen zu können, was gegen die grösseren Mächte nicht mehr thunlich erschien. Aber das war sehr unvorsichtig, weil zu deutlich wurde, dass alle bourbonischen Höfe, wozu auch der von Parma gehörte, in Angelegenheit der Jesuiten solidarisch handelten. Als nemlich Clemens XIII. 1768 gegen Parma ein Breve erliess, worin er diese weltlichen Anordnungen in Kirchensachen für ungültig und die ungenannten Urheber derselben der in der Bulle *In coena domini* angedrohten Strafe für verfallen erklärte, antworteten hierauf nicht blos die drei grossen bourbonischen Höfe Spanien, Frankreich und Neapel, sondern selbst Oesterreich und Maria Theresia in dem Sinne, dass der Papst das Breve zurücknehmen müsse, weil es Grundsätze verdamme, welche sie ebenfalls angenommen hätten. Zugleich wurde die Bulle *In coena domini* in diesen Ländern verboten. Als der Papst damit zögerte, nahm Frankreich Avignon weg und Neapel Benevent; zugleich wurden die römischen Dispensationen in Ehesachen untersagt und viele andere Abgaben nach Rom zurückgehalten oder aufgegeben. Schlimmeres stand bevor. Da starb der Papst beinahe vor Schrecken über dies alles im Jahre 1769.

In dieser schwierigen Lage folgte Ganganelli.

---

plus quam XL hujus regni clavum moderasset, nullum unquam novum vectigal imposuit.“ A. Allg. Zeitung 1859, S. 3006.

§ 19. Clemens XIV. (1769—1775).

Lettres intéressants du P. Clém. XIV. trad. du latin et de l'ital. par le Marq. de Caraccioli. Paris 1776—1787. 3 *T.* — *La vie du P. Clém. XIV. Paris* 1787 *(von Caraccioli).* — *Esprit du P. Clém. XIV., mis au jour par le Confesseur de ce Pontif. Amst.* 1775. — Ganganelli — Papst Clemens XIV. — seine Briefe und seine Zeit vom Verfasser der röm. Briefe. Berlin 1847. — *Crétineau-Joly, Clém. XIV. et les Jesuites. Paris* 1847. — A. Theiner, Geschichte des Pontificats Clemens XIV. Leipz. u. Paris 1853 (Bd. III enthält die Briefe). — *Anecdote relazioni storiche del conclave e d. elezione del Pontifice (Clém. XIV).* — Gegen Theiner's Clemens XIV. haben die Jesuiten eine dicke Gegenschrift zu ihrer Vertheidigung geschrieben: Clemens XIV. und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, Beleuchtung u. s. w. Augsburg 1854 bei K. Kollmann. 351 S. gr. 8.

Nach dem Tode Clemens' XIII. begann vom 15. Februar bis zum 19. Mai 1769, also länger als ein Vierteljahr, ein Kampf im Conclave, wo die Gesandten, besonders der französische und der spanische, — Kaiser Joseph II. war zufällig selbst in Rom — durch Bestechung und Drohung alles aufboten, einen Papst zu erlangen, der vorher fast wie Clemens V. schriftlich versprechen werde, alle eigenmächtigen Massregeln der Höfe zur Unterdrückung der Jesuiten zu bestätigen und die in dem Decret gegen Parma enthaltene Misbilligung jener Schritte aufzuheben. Sie erreichten dies zwar nicht. Denn von den beiden Parteien der Cardinäle, welche sich von jetzt ab bildeten, von den unbeugsamen jesuitischen Eiferern, *zelanti* genannt, und von den bisweilen „Cardinäle der Höfe" oder „der Kronen" genannten gemässigten und nachgiebigeren, bildeten die ersteren namentlich aus der Zeit Clemens' XIII. und Torregiani's bei weitem die Mehrzahl. Aber soviel setzten die Höfe durch Ausübung des herkömmlichen Ausschliessungsrechtes doch durch, dass kein *zelante*, sondern ein gemässigter Cardinal gewählt wurde, welcher die schriftlichen Versprechen zwar verweigerte, aber sich doch — mehr kann ihm selbst die jesuitisch gefärbte Darstellung Crétineau-Jolly's nicht aufbürden — dahin erklärt haben soll, dass der Papst einen Orden, wie den in Frage stehenden, aufheben könne und dass dieser Orden manches verschuldet habe. Nach Theiner's Darstellung scheint es wenigstens sicher zu sein, dass derselbe solche Versprechungen erst als Papst an Frankreich und Spanien gegeben hat.

Lorenzo Ganganelli, geboren 1705, welcher dieser Papst war und welcher als solcher aus Achtung und Dankbarkeit gegen seinen Vorgänger den Namen Clemens XIV. führte, war auch schon früher gegen die Jesuiten aufgetreten; freilich nicht in frühster Zeit; — von dieser mag gelten, was Crétineau-Jolly sagt, dass er die Jesuiten gelobt habe und durch sie gefördert worden sei, — aber doch später in den Commissionen über eine etwaige Reform des Ordens, wie er denn auch selbst einem andern

Orden, den Franziscanern (*conventuales, cordelliers*) oder Minoriten, angehörte. Er ist sehr verschieden beurtheilt worden. Spittler nennt ihn „einen der grössesten und edelsten Menschen des 18. Jahrhunderts, in welchem sich die geübteste Staatsklugheit mit einer redlichen, grossen Seele verband." Aber auch die jesuitischen Schriftsteller haben nicht seine ausgezeichneten Eigenschaften, sondern nur sein Nachgeben getadelt. Theiner verrät allerdings einige Parteilichkeit, wenn er einen Papst, der von jesuitischen Katholiken bisher fast wie seiner Stelle unwürdig dargestellt wurde, doch noch als einen Papst vertheidigt; aber die echten Akten scheinen doch auch die günstigste Meinung von diesem Papste zu unterstützen, insofern als sie ihn von der damaligen Schädlichkeit des Jesuitenordens überzeugt sein und denselben erst nach langer und qualvoller Prüfung aufgeben lassen.

In der innern Verwaltung machte sich Clemens XIV. unbestreitbar um das vatikanische Museum, die Bibliothek und die Beseitigung des Nepotismus verdient. Aber allerdings wichtiger war, was die ganze Kirche anging. Darin erwartete man besonders die Aufhebung des Breve gegen Parma und des Jesuitenordens von ihm. Die erstere Sache scheint durch eine Auskunft beigelegt und dadurch dem Papsttum die förmliche Zurücknahme eines Breve erspart worden zu sein. Noch im Sommer 1769 wollte sich der Herzog Ferdinand von Parma mit einer Tochter der Kaiserin Maria Theresia verheiraten, mit welcher er nahe verwandt war. Hierzu war eine päpstliche Dispensation nötig, und diese gewährte Clemens XIV. sogleich, wodurch implicite die Bedrohung mit dem Fluche der Abendmahlsbulle zurückgenommen wurde. Dass in dieser Beziehung sonst noch etwas geschehen sei, wird durch Theiners Bericht unwahrscheinlich, obgleich von manchen eine förmliche Aufhebung dieses Breves Anfangs 1774 behauptet wird. Gewisser ist, dass Clemens XIV. die Vorlesung der Bulle *In coena Domini* überhaupt abstellte und dass sie seitdem nicht wieder hergestellt worden ist. Noch wichtiger war die zweite Angelegenheit. Schon am 30. September und am 30. November 1769 hatte Clemens XIV., wie schon erwähnt, nach Theiner zwar Spanien und Frankreich die Aufhebung des Jesuitenordens versprochen, aber er zögerte nun doch mit der Ausführung so viel als möglich, und diese längere Zeit der Zögerung diente dazu, ein günstigeres Verhältnis zu den bourbonischen Höfen einzuleiten und das päpstliche Ansehn wieder herzustellen. Vielleicht wurde dadurch auch verhindert, dass die Höfe in Bezug auf das Breve gegen Parma nicht noch mehr verlangten. Unter der Hand fing dann der Papst an, zu verbieten, dass der Jesuitenorden Novizen aufnehme; das Collegium romanum und das römische Seminar wurde auf seinen Befehl geschlossen. Endlich, aus einer längeren „Retraite" vom 27. Juni bis zum 22. August, in welcher er sich absichtlich von aller Com-

munication mit den Gesandten fern hielt und nur mit einem einzigen Cardinal zusammen arbeitete, erliess er dann das berühmte, den Jesuitenorden förmlich aufhebende Breve *Dominus ac redemtor noster* vom 21. Juli 1773.

Clemens XIV. geht in diesem Breve von der Pflicht der Kirche und des Papstes aus, der Kirche Ruhe und Frieden zu erhalten, rühmt dann die Verdienste des Jesuitenordens um die Kirche, und wie dieser dafür mit Privilegien ausgestattet worden sei, zählt aber auch eine Reihe von Beispielen auf, wie die früheren Päpste bestehende Orden nach Bedürfnis wieder beschränkt und aufgehoben hätten, und zwar aus eigner Machtvollkommenheit, wie Clemens V. die Templer ohne förmliches Urtheil der Synode von Vienne (*ordinem, quamvis de republica christiana praeclare meritum ob universalem diffamationem suppressit, etiamsi concilium generale Viennense, cui negotium examinandum commiserat, a formali et definitiva sententia censuerit se abstinere*). Auch über die Jesuiten seien von jeher viele Klagen besonders wegen ihrer Habsucht vorgebracht und vergeblich seien partielle Heilmittel gegen ihre Ausschreitungen angewendet worden. Vielmehr seien in der letzten Zeit allgemeine Feindschaft und Aufruhr die Wirkungen des Ordens gewesen. Darum seien die Könige von Frankreich, Spanien, Portugal und Neapel, welche den Orden von Alters her am meisten begünstigt hätten, endlich zur Vertreibung desselben und dann, um der Sicherheit ihrer Länder und der Ruhe der Kirche willen, zur vereinten Bitte um Aufhebung desselben genötigt gewesen. In Anbetracht daher, dass der Orden unter solchen Umständen den alten Nutzen nicht mehr gewähren könne, hebt der Papst ihn auf. Die, welche erst einfache Gelübde gethan, werden dieser entbunden und sollen sich jeden beliebigen Stand und Beruf wählen können; die schon Ordinirten sollen in andere Orden oder in weltgeistliche Aemter nach Ermessen der Bischöfe eintreten dürfen; und nur solche unter ihnen, welche aus Mangel, Alter, Kränklichkeit oder aus einem andern dringenden Grunde kein derartiges Unterkommen mehr finden können, sollen in weltpriesterlichem Kleide und unter vollster Aufsicht nur des Ordinarius in einem Hause der Gesellschaft bleiben dürfen, bis sie darin aussterben. Ueber die Häuser und Güter des Ordens wird eine Verfügung zu andern kirchlichen und milden Zwecken in Aussicht gestellt. Niemand soll bei Strafe der Excommunication gegen diese Entscheidung reden oder schreiben oder sich widersetzen; alle aber, insbesondere auch die Fürsten, werden zum Frieden und zur Erhaltung des Besten der Kirche ermahnt.

Dieser ganze Erlass macht den Eindruck, als ob der Papst das, was er ungern that, auch lediglich auf sich selbst nehmen wollte. Es war keine Bulle, also keine Urkunde auf Pergament mit bleiernem Siegel, auf dessen einer Seite die Apostel Petrus und Paulus und auf dessen anderer

der Papst, wenn er schon gekrönt ist — sonst *mezze bolle* ohne dies — zu figuriren pflegen, sondern blos ein Breve auf Papier; und vor allem: der Erlass war — was den Freunden der Jesuiten am meisten Grund zu klagen gab — ohne Process, Untersuchung und Urtheil als plötzliche päpstliche Massregel, aber freilich gegen einen sonst schon hinlänglich in seiner Gefährlichkeit erwiesenen Orden publicirt worden. So legten ihn sich auch die Jesuiten aus, welche ihn ungern als einen Ausfluss der Unfehlbarkeit ansehen mochten, zumal er nicht *ex cathedra*, sondern nur *ex curia* erfolgt sei. Zur Ausführung dieses Breves wurde zwar eine Commission von Cardinälen niedergesetzt; gegen die einzelnen Ordensglieder wurde indessen so schonend wie möglich verfahren, namentlich in Rom. Die Nachricht von dieser That des Papstes wurde überall mit Jubel aufgenommen. Clemens söhnte sich mit den beleidigten Mächten aus und erhielt die Fürstentümer Avignon, Venaissin, Benevent und Ponte Corvo wieder zurück. Nichtsdestoweniger soll es ihn nach der Darstellung von Crétineau-Jolly sehr geschmerzt haben, dass ihm zur Herstellung dieses Friedens und des Kirchenstaates kein Cardinal Glück gewünscht habe. Er hat sich derselben auch nicht lange erfreut. Nachdem ihn erst mehrere heimliche Schreiben vor der Rache der Jesuiten gewarnt hatten, ist er 69 Jahre alt am 22. September 1774 gestorben. Das unter solchen Umständen gewöhnliche Gerücht von Vergiftung scheint sich auch nach Theiner's Mittheilungen nicht zu bestätigen. Wie Ganganelli als Papst in der vollen Einfachheit des Bettelmönchs fortgelebt hatte, so hat er auch durch seinen Tod niemanden bereichert. Sein Nachlass für zwei Neffen wird von Theiner auf 1500 Scudi angegeben, bestehend aus Geschenken von Fürsten, was wohl apostolische Armut heissen kann bei dem Fürsten eines solchen Landes.

Trotzdem dass nun der Papst verboten hatte wider sein Aufhebungs-Breve zu reden und zu schreiben, so erschienen doch eine Menge von Schriften, welche den Jesuitenorden mit Wut und Erbitterung vertheidigten, namentlich zu Augsburg. In der Tracht von Weltpriestern behielten die Jesuiten auch, wenigstens in Deutschland, meistens ihre Stellen an Studienanstalten bei. Friedrich der Grosse liess sie in seinen Staaten, in denen das Aufhebungs-Breve nicht promulgirt werden durfte, sogar noch als Orden fortbestehen. Dieselbe Vergünstigung genossen sie auch in Russisch-Polen.

§ 20. Pius VI. (1775—1799).

Bullarii Romani continuatio ed. Andr. Barberi. Tom. 5—10. *Rom.* 1842—45 *fol.*, enthalten nur Erlasse Pius VI., aber sie lassen noch viele hier und da nachgewiesene wichtige Stücke vermissen. — Das Leben des Papstes Pius VI., französisch von J. Fr. Bourgoing; 2. Ausgabe 1800, deutsch von J. J. L. Meyer. — *Aimé Guillon, martyrs de la foi pendant la revolution française. Paris* 1820, 4 *Bde.* — *Hesmivy d'Auribeau, mémoires pour servir à l'histoire de la persécution française, Rome* 1795. 2 *Bde in* 8. — *Desportes-Boscheron, Biograph. univers. Tom.* 34 *pag.* 301—323. — Italienische Biographien von Franz Becattini (Venedig 1801, 4 Bde.), von G. Tavanti (Florenz 1804, 3 Bde in 4.) u. a. sind nachgewiesen und benutzt in des Portugiesen G. de Novaes *Storia de' sommi pontefici*, von welcher Bd. 16 (3. Aufl. Rom 1822) nur Pius VI. betrifft. Novaes braucht auch (S. 192 u. a.) eine Sammlung *„rescripta Pii papae VI."* Venedig 1799 in 8., von G. L. Hülot, welche manches zu enthalten scheint, was im Bullarium fehlt. Zwei umfangreiche deutsche Monographien, die eine anonym von Chr. Dav. Ade, Cesena (Ulm) 1781—1786, in 6 Bänden, die andere von P. Ph. Wolff, Geschichte der kathol. Kirche unter Pius VI. in 7 Bde. Zürich 1797—1802, sind unvollendet geblieben. — Herzog, Real-Encyklopädie Bd. XI. S. 714—721. — Pacca, Denkwürdigkeiten, deutsche Ausgabe, Augsburg 1831—1834. 3 Bde. — *E. Consalvi, Mémoires, Par.* 1864. 2 *T.* — O. Mejer, Zur römisch-deutschen Frage, 2 Thle, Rost. 1871. 1872.

Auf zwei ungleiche Päpste, auf einen unbeugsamen und einen nachgiebigen, folgte wieder — dieser Wechsel wiederholt sich regelmässig durch das letzte Jahrhundert — ein eifriger, ein *zelante*. Anfangs schien auch seine Festigkeit Erfolg zu haben; nachher führte sie aber zu desto schwereren Niederlagen. Der Cardinal Braschi, welcher, 58 Jahre alt zum Papst erwählt, den Namen Pius annahm, war redlich, arbeitsam, gelehrt, aber beschränkt, ungeschickt in Regierungssachen, dabei etwas eitel. Er galt auch im Alter noch für einen der schönsten Männer seiner Zeit, und das wusste er. Ebenso traute er seiner Beredsamkeit. Dabei wurde er von den Parteien der Cardinäle, der *zelanti* und der gemässigten, hin und her geworfen. Für das Innere gab er kleine Specialgesetze über Kleider, Art der Tonsur und Umgang mit Frauenzimmern. Im Anslaude musste er sogleich sehr beunruhigende Erfahrungen machen. Er war den Jesuiten nicht abgeneigt; er zögerte lange das ihren Orden aufhebende Breve seines Vorgängers zu bestätigen; endlich that er es. Besonders mit drei Ländern warteten seiner gefährliche Kämpfe, von denen er zwei überstand, in dem dritten aber selbst zu Grunde ging.

In Deutschland gelang es schon 1778 den Justinus Febronius, d. h. den trierischen Weihbischof Nic. von Hontheim, zu einem Widerruf der in seiner Schrift vorgetragenen antipäpstlichen Grundsätze bewegen zu lassen. Allein viel war damit nicht gewonnen. Dies zeigte sich bald, als 1780 die Kaiserin Maria Theresia gestorben war und ihr Joseph II.

nachfolgte. Dieser schlug rasch die Wege des „reformirenden Despotismus" ein. In Bezug auf die katholischen Glaubenssachen erklärte er zwar nichts abändern zu wollen; aber den Theil der Kirchenverwaltung, bei welchem es sich nicht um Glaubenssachen handelte, vindicirte er sich und seiner Aufsicht ganz. Er liess die Bullen *In coena Domini* und *Unigenitus* für ungiltig erklären; er führte das kaiserliche Placet für alle päpstliche und bischöfliche Beschlüsse ein, auch für Ernennungen von Rom aus; er verbot Appellationen nach Rom in Ehesachen; er verminderte die Klöster und verbot ihnen die Communication mit auswärtigen Geistlichen; er verordnete eine revidirte Liturgie mit mehr Gebrauch der Landessprache; er führte die Prüfung anzustellender Geistlichen ein und reducirte die entbehrlichen. Daneben erliess er Toleranzediete für Nichtkatholiken, deren Privatreligionsübung nirgends gestört werden sollte.[1]) Das alles gegen den Papst, ganz gewiss aber ohne ihn! Dazu kam noch, dass er den Papst um ein Indult bat, welches ihn, den Kaiser, befähigen sollte, zu allen Bistümern und grossen Aemtern in der Lombardei Ernennungen vorzunehmen. Pius überraschte den Kaiser durch die Antwort, er werde selbst nach Wien kommen, dort alles mündlich auszugleichen.[2]) Vergebens hatten ihn der französische und der spanische Gesandte davon abzubringen gesucht. Man meint, dabei habe er sich gerade besonders auf das Imposante seiner Erscheinung verlassen. Und das hat wenigstens seine Wirkung gethan. Am 22. März 1782 zog er feierlich in Wien ein und blieb daselbst bis zum 22. April. Von Joseph wurde er mit Ehrerbietungen überhäuft. Das Volk strömte ihm zu, um seinen Segen zu empfangen, den er, der schöne Mann, auch Tausenden auf öffentlichen Plätzen ertheilte. Aber das war auch alles. Der Minister, Fürst Kaunitz, wie er ihm schon die zum Kuss dargereichte Hand nicht geküsst, sondern nur geschüttelt hatte, so gab er auch in den getroffenen Anordnungen nichts nach. Und so blieb alles bei den Verfügungen bis auf das, was bei dem Widerwillen der katholischen Geistlichen und des von ihnen geleiteten österreichischen Volks selbst sich nicht durchführen liess. Auch der Gegenbesuch Kaiser Josephs in Rom, auch das wirklich persönliche Wohlgefallen, welches er und der Papst an einander zu finden schienen, änderte daran nichts. Im Jahre 1785 bereitete sich vielmehr noch eine neue Unternehmung des Kaisers gegen den Papst vor, die sogenannte Emser Punctation.[3]) Die Errichtung einer neuen Nuntiatur für Baiern, der vierten für Deutschland,

[1]) Sämmtliche Verordnungen Josephs II. in Walch's neuster Rel. Gesch. Bd. 9. S. 67—240.

[2]) *J. C. Cordarae, Soc. Jes., de profectione Pii VI. ad aulam Viennensem.* Rom 1855. cf. A. Allg. Zeitung 1856, Beil. 3534.

[3]) E. v. Münch, Geschichte des Emser Congresses und seiner Punctate. Karlsruhe 1840.

gab nemlich den Erzbischöfen von Mainz und Salzburg Veranlassung zu einer Beschwerde beim Kaiser wegen dieser römischen Beschränkung ihrer geistlichen Jurisdiction. Darauf antwortete der Kaiser unter dem 12. October 1785 in einem Schreiben an die vier deutschen Erzbischöfe von Mainz, Trier, Köln und Salzburg, von denen die drei ersten auch Kurfürsten des Reichs und der von Köln, Max Franz, zugleich ein Bruder des Kaisers waren, er wolle überhaupt nicht gestatten, dass die deutschen Erzbischöfe und Bischöfe vom Papste in ihren Diöcesanrechten gestört würden, und es sollten daher die Nuntien blos als politische Abgesandte betrachtet werden, aber keine Jurisdiction mehr ausüben. Hierauf gestützt schickten dann die genannten vier Erzbischöfe im August 1786 ihre Bevollmächtigten zu einem Congress nach Ems zusammen, welche hier in der sogenannten Emser Punctation die Grundzüge einer ganz neuen Kirchenverfassung für Deutschland im Sinne des so eben revocirten Buches von Febronius ausarbeiteten.

Es wurde darin punctirt, dass der Papst allerdings als Primas der Kirche und als Mittelpunkt der Einigkeit zu ehren, aber alle andern Ansprüche desselben, welche aus den pseudoïsidorischen Decretalen geflossen, nicht anzuerkennen seien. Den Bischöfen komme als Nachfolgern der Apostel in ihren Diöcesen eine unbeschränkte Gewalt zu binden und zu lösen zu, und alle Reservationen, die Quinquennalfacultäten und die Nuntiaturen müssten aufhören. Die Besetzungen geistlicher Stellen von Rom aus, so lange sie noch geduldet würden, sollten wenigstens an Prüfungen und andere Erfordernisse geknüpft werden; der Eid des Gehorsams der Bischöfe gegen den Papst müsse wegfallen. Die Annaten und Palliengelder, wodurch die deutschen Bistümer verschuldet seien, sollten beschränkt werden. In geistlichen Sachen habe das bischöfliche Gericht die erste, das erzbischöfliche die zweite Instanz zu bilden, ohne dass sich die Nuntien einzumischen hätten; für die dritte Instanz solle dann der Papst die Richter ans Deutschen bestellen. Dies alles, heisst es zuletzt, solle längstens in zwei Jahren eine deutsche Nationalkirchenversammlung reguliren, deren es um so mehr bedürfe, als die Trienter die Abhülfe nicht geschafft habe.

Nachdem die 4 Erzbischöfe diese Punctation nun an den Kaiser geschickt, hatte dieser auch sogleich eine eigne Reichsdeputation zur Untersuchung derselben eingesetzt und durch einen Umlauf die deutschen Bischöfe aufgefordert, sich den Erzbischöfen anzuschliessen. Allein es erfolgte nichts, die Sache blieb unentschieden: die Bischöfe waren dagegen; sie hatten von mächtigen, ihre alten Metropolitenrechte reclamirenden Erzbischöfen mehr als vom Papst zu fürchten, und ausserdem wirkte auch der Kurfürst Carl Theodor von Pfalz-Baiern entschieden für den Papst, der ihn bei seiner Anwesenheit in Deutschland besucht hatte. Der Papst

aber hatte es für nötig befunden den jetzt ausgebrochenen, gefährlichen Kampf nicht nur durch Schriften, sondern auch durch Absendung eines eigenen fähigen und mutigen Agenten in dem jungen Bartholomäus Pacca (geb. 1756 † 1843) führen zu lassen. Zum Erzbischof *in partibus* ordiniert, wurde dieser im Mai 1786 als Nuntius nach Köln abgeschickt.[1]) Das war für ihn der Anfang einer für das Papsttum besonders wichtigen Laufbahn in seinem langen Leben. Aber die rheinischen Kurfürsten und Erzbischöfe weigerten sich unter diesen Umständen ihn ebenso wie seinen Vorgänger zu behandeln und ihn auch nur zu empfangen, ehe er nicht auf jede Jurisdiction verzichtet habe. Darum suchte Pacca diese denn gegen ihren Willen von Köln aus, wo die Stadt ihn ehrenvoll aufgenommen hatte, auszuüben. Er gab einem Fürsten Hohenlohe die Dispensation zu einer Heirat und erliess am 30. November 1786 ein Rundschreiben an die Geistlichen, worin er ihnen verbot, weitere Dispensationen ihrer Erzbischöfe anzuerkennen, als zu welchen sie durch die ihnen bewilligten Quinquennalfacultäten berechtigt seien. Die Kurfürsten dagegen liessen ihren Pfarrern befehlen, das Rundschreiben Pacca's zurückzuschicken, und erreichten auf ihre Beschwerde darüber beim kaiserlichen Reichshofrat, dass dieser dasselbe für cassirt erklärte. Besser aufgenommen wurde Pacca sogleich von den Bischöfen und Aebten, welche er zu seiner Nuntiatur rechnete, wie die von Hildesheim, Würzburg, Paderborn, Speier, Lüttich, Fulda u. a., welche ihm freundlich antworteten. Und noch mehr erreichte er in Baiern, wo man auf Erhaltung der neuen Nuntiatur drang, und so auch in Preussen.

Es war die Zeit, wo man hier kurz nach dem Tode Friedrichs II. den von diesem ausgegangenen Fürstenbund ohne Oestereich zusammenzuhalten und dazu die geistlichen Kurfürsten, besonders Mainz, vom Kaiser fern zu halten wünschte. In diese Entwürfe gehörte es auch, dass ein Coadjutor für Mainz eingesetzt werde, auf welchen dabei sicher zu rechnen war und welchen man in der Person des nachherigen Fürsten Primas Dalberg gefunden hatte. Weil es zu dessen Bestellung der päpstlichen Bestätigung bedurfte, so gestattete Preussen Pacca im Cleveschen die ungehinderte Verwaltung der Nuntiatur. Der König empfing ihn sehr ehrenvoll in Wesel. In einem Schreiben an den Papst versprach dann auch der König, alles, was in seinen Kräften stehe, zur Beilegung der Streitigkeiten mit den Erzbischöfen beizutragen, und verbürgte sich nach Pacca's Angabe zugleich dafür zu sorgen, dass Kurmainz und Dalberg nicht mehr auf die Emser Punctation dringen würden. Zum Dank dafür erkannte ihn der Papst auch auf Paccas Betreiben nunmehr erst als König an, eine Anerkennung, welche Friedrich II. nicht für nötig gehalten

[1]) Ennen, Zeitbilder von Köln. Köln 1857.

hatte.[1]) Der Streit der Erzbischöfe um ihre Rechte Rom gegenüber dauerte nun zwar noch immer fort; aber die Emser Punctation kam doch nicht zur Durchführung, und vollends nicht, als Kaiser Joseph II., an welchem die Erzbischöfe einen Rückhalt hatten, am 20. Februar 1790 starb und einige Jahre darauf die französische Revolutionsarmee jene auf das rechte Rheinufer drängte. Auch seine eignen Reformen in Oesterreich hatte der Kaiser auf die Dauer nicht alle zu behaupten vermocht. Noch kurz vor seinem Tode musste er davon manches in den Niederlanden, in Ungarn, Böhmen und Tirol zurücknehmen; aber im ganzen behielt doch die Josephinische Gesetzgebung und mit ihr die Abhängigkeit der katholischen Kirche in Oesterreich vom Staate, die durchgängige Notwendigkeit des Placet, die Nichtduldung des unmittelbaren Verkehrs der Prälaten mit dem Papste u. a. bis 1848 und 1855 Bestand.

Ein ähnlicher Versuch wie die Emser Punctation war in demselben Jahr **1786** in einem zweiten Lande gemacht worden, nemlich in Toscana. In diesem Lande österreichischer Secundogenitur regierte der Bruder Kaiser Josephs II., Leopold, ehe er in Deutschlend dessen Nachfolger und Kaiser wurde, als Grossherzog. Derselbe fand im Kirchen- und Klosterwesen seines Landes viel Reformbedürftiges, was er abzustellen suchte. Seit 1765 war er Regent, aber erst seit 1775 machte er den Anfang damit. Durch eine Reihe von Verordnungen wurden bessere Vorschriften gegeben für das theologische Studium der Geistlichen, für die Visitationen der Bischöfe, für die Unterstützung der armen Pfarrer, für Beschränkung des Betteln, für die Verminderung der Klöster, für den Unterricht der Jugend, welchen Mönche und Nonnen ertheilen sollten. Leopold fand einen Bischof seines Landes bereit, ihn bei diesen Reformen zu unterstützen; es war der Bischof von Pistoja und Prato, Scipio Ricci.[2]) Schon sollten auch die Bischöfe selbst die Pfarrstellen allein besetzen und die Klöster allein beaufsichtigen, damit eine sorgfältige Verwaltung möglich wäre. Schon misbilligte der Papst dies alles; denn er erlaubte wohl Aufhebung einiger Klöster, war aber in andern Dingen, z. B. im Verbot von Büchern, streng. Ricci zog sich auch dadurch, dass er einige vom Volke vielbesuchte Crucifixe wegnehmen liess, Unwillen zu. Im Jahre 1786 aber erliess der Grossherzog ein Umlaufschreiben von 57 Artikeln an alle seine

---

[1]) Paccas eigne Angaben in den Denkwürdigkeiten über seinen Aufenthalt in Deutschland (S. 25—26. 58. 76. der Uebersetzung) werden hier durch die in Häussers deutscher Geschichte seit 1786 (Thl. 1. S. 285 ff.) benutzten Nachrichten im ganzen bestätigt, nur erfolgte nach Pacca in Mainz die Lossagung von der Emser Uebereinkunft nicht in dem Masse, wie sie verheissen und erwartet worden war.

[2]) (De Potter) Leben und Memoiren von Scipio Ricci, Brüssel 1825. 3 Bände.

drei Erzbischöfe und 15 Bischöfe, worin er ihnen empfahl, sich alle zwei Jahre zu Synoden zu versammeln, statt der Legenden die heilige Schrift beim Cultus durchlesen zu lassen, die Sacramente in italienischer Sprache zu verwalten, überflüssige Feste abzuschaffen, bessere Gebetbücher für das Volk einzuführen, für passendere Predigten zu sorgen u. s. w. Ueber dies alles sollten sie zuerst selbst beraten. Der Bischof Ricci hielt denn auch hierauf zu Pistoja eine Synode seiner Geistlichen schon am 18. September 1786 ab. Es waren dort über 200 Priester versammelt. Ricci legte ihnen die 57 Artikel Leopolds zur weiteren Beratung vor. Hier wurden die 4 Artikel der gallicanischen Kirche und die Verbesserungsvorschläge der vorgelegten 57 Artikel mit dem, was bereits davon eingeführt war, angenommen, auch einige Bestimmungen in der Lehre, z. B. der Schatz des überflüssigen Verdienstes, verworfen. Die Acten der Synode wurden auf Kosten und im Palaste des Grossherzogs in 7 Quartbänden gedruckt. Doch war zu erwarten, dass nicht alle zu den Vorschlägen ihre Zustimmung ertheilen würden. Die drei Erzbischöfe und die meisten Bischöfe erklärten sich 1787 auf der Generalsynode zu Florenz dagegen; auch ein Theil des Volks gab seine Unzufriedenheit zu erkennen. Und als dann vollends Leopold seinem Bruder Joseph 1790 in Deutschland als Kaiser nachfolgte, liess sein Nachfolger in Toscana die Reformpläne fallen; Ricci musste abdanken, und der Papst konnte 1794 auch in der merkwürdigen Bulle *Auctorem fidei*, einem der letzten grösseren Glaubensedicte eines Papstes, nicht blos die Synode zu Pistoja, sondern auch alle reformatorischen Grundsätze derselben sehr ausführlich in 85 Artikeln, welche jetzt auch den römischen Ausgaben des Tridentinums beigefügt zu werden pflegen, verdammen und unter ihnen Sätze verurtheilen wie den, dass der Papst und der Clerus seine Gewalt durch Uebertragung von der Gemeine und nicht durch göttliche Einsetzung besitze; ferner antitridentinische Glaubenssätze über göttliches Ebenbild, Unsterblichkeit und Gnade, Zweifel gegen wirksame Communion derer, welche die Messe blos hören, Einmischung der weltlichen Macht in Ehesachen, Gemeinegesang, Superiorität des allgemeinen Concils. Dennoch und obwohl Ricci, durch Verfolgung und Kerker mürbe gemacht, sein eignes Werk in der Verdammung der Synode selbst widerrief, erhielt sich in Florenz eine antipäpstliche Partei Ricci's, deren Wirkungen noch in der gegenwärtigen Opposition gegen den Papst zu erkennen sind.

Nun aber folgten die gefährlichsten Differenzen, welche der Papst noch mit einem dritten Lande zu bestehen hatte, mit Frankreich. Bezüglich dieses Streites braucht Bourgoing die Vergleichung mit einem spanischen Stiergefecht: der von allen Seiten schon verwundete, blutende Stier wird endlich durch den auftretenden Matador vollends niedergestreckt. Bisher war das Verhältnis des Papstes zu Frankreich lange Zeit ein freund-

liches gewesen. Nach dem Tode der Pompadour († 1764) war seit 1769 Cardinal Bernis französischer Gesandter in Rom geworden, welcher hier Frankreich unter Ludwig XV. und Ludwig XVI. glänzend vertrat und sich zuletzt auch der Vertriebenen annahm, wie er denn 1794 selbst in Rom starb.

Aber mit der französischen Revolution änderte sich das bisherige Verhältnis Frankreichs zum Papste ganz gewaltig. Um dies zu begreifen, müssen wir der besonderen Stellung der französischen Bischöfe und Abbés gedenken, wie ihre Wahl seit Anfang des 16. Jahrhunderts vom Hofe abhängig und wie sie dadurch oft zu müssigen, bisweilen sittenlosen Pfründeninhabern und Hofleuten und so zugleich zu Schützlingen und Beschützern des französischen Königtums und vielfach ein Vorwurf für dasselbe und eine Vermehrung des Hasses gegen die Monarchie geworden waren, alles in höherem Grade als vorher nach der Unterdrückung der letzten besseren christlichen Elemente, der Jansenisten. So wurde der politische Kampf gegen die absolute Königsmacht gerade hier mehr als anderswo von selbst zu einem so bitteren Streit gegen die Vertreter der Kirche und freilich in diesem Hasse dann auch gegen Religion und Christentum dazu. Noch geringfügig waren, so wichtig sie auch genommen wurden, die Differenzen des Papstes mit Frankreich wegen der Gefangennehmung des Cardinals von Rohan in Paris, desselben, welcher durch die bekannte Halsbandgeschichte getäuscht worden war und die Königin beleidigt hatte, und der dann dafür in die Bastille geschafft, nachher aber von einer Commission des Parlaments freigesprochen wurde. Auch der Papst, der ihn anfangs von den weltlichen Richtern zurückgefordert, dann ausgestossen hatte, setzte ihn nun wieder ein. Schon mehr Grund zur Verstimmung für den Papst lag in der Beschränkung der Orden, welche ohne ihn 1787 erfolgte, und in der Einräumung aller bürgerlichen Rechte an die Protestanten unter dem zweiten Ministerium desselben Malesherbes, der sich schon bei seiner ersten Amtsführung den Wegfall der *lettres de cachet* ausbedungen hatte. Aber mit dem Jahre 1789 brach unabwendbar die französische Revolution auch über die katholische Kirche und den Papst herein. Diese Revolution war überhaupt eine Auflehnung des Mittelstandes, nicht des Pöbels, gegen die zwei bevorzugten Klassen des Adels und der Geistlichkeit. Die grosse finanzielle Not, verbunden mit dem weit verbreiteten Widerwillen gegen den reichen königlichen Clerus, führten bald zu der Forderung der Reorganisation desselben, bald bewirkten sie auch die heftigsten Angriffe gegen ihn. Die Nationalversammlung, darin der Synode von Pistoja ähnlich, dass unter ihren geistlichen Mitgliedern nicht die Bischöfe, sondern die Pfarrer die Mehrzahl ausmachten (es waren 47 Bischöfe, 57 Aebte, Capitulare, Vicare oder andere höhere Geistliche und 187 Pfarrer darin) beschloss schon im August 1789 die gleiche Besteuerung aller, also

auch der Geistlichen, die Abschaffung der Zehnten und der Accidenzen mit Einschluss der Annaten, Dispensationen und sonstiger Abgaben nach Rom oder Avignon; sodann gelangte sie zu dem Grundsatz, dass niemand wegen seiner religiösen Meinung beunruhigt werden dürfe, so lange er durch ihre Ausbreitung die gesetzliche Ordnung nicht störe. Am 2. November erklärte sie auf Talleyrand's Antrag vom 10. October, dass alles Kirchengut der Nation gehöre (*sont à la disposition de la nation*), doch mit der Verpflichtung, in schicklicher Weise die Kosten des Cultus, den Unterhalt der Geistlichen (der Pfarrer nicht unter je 1200 Livres) und die Unterstützung der Armen zu bestreiten. Im Februar des Jahres 1790 verfügte sie über die Ordensgeistlichen, nahm den Grundsatz an, dass das Gesetz kein Mönchsgelübde mehr anerkenne, dass demnach alle Orden in Frankreich aufgehoben sein und bleiben sollten, und dass, wer wolle, seinen Austritt anzeigen und dann versorgt werden solle. Am 13. und 14. April desselben Jahres wurde von ihr der Antrag abgelehnt, dass die katholische Religion als die Nationalreligion von Frankreich durch einen Beschluss anzuerkennen sei, und der andere angenommen, dass nur so viele Diöcesen als Departements bestehen sollten, wodurch im Ganzen 53 Bischöfe überflüssig und beseitigt wurden; ebenso, dass kein Franzose in irgend einem Falle irgend eine ausserhalb Frankreichs gelegene Jurisdiction oder ihre Deligirten anerkennen dürfe. Durch den schwachen Vorbehalt *„sans préjudice de l'unité de la foi et de la communion, qui sera entretenue avec le chef visible de l'église universelle, ainsi qu'il sera dit ci-après“* wurde an dieser Bestimmung so gut als nichts geändert. Im Sommer jenes Jahres folgten Beschlüsse, wie künftig Bischöfe und Pfarrer vom Volke gewählt und die Wahl der ersteren dem König nur angezeigt werden sollte. Das Einkommen der Bischöfe, das bisher bei einigen sich über 200,000, bei noch mehreren über 100,000 Livres belaufen, wurde, schon durch Robespierre's Einfluss, auf 12,000 bis höchstens 30,000 Livres festgestellt, und für die Aebte, unter welchen wenigstens einer bisher 130,000 Livres jährlich bezogen hatte, wurden 6000 Livres als Maximum angenommen. Für die Verwaltung seiner Diöcese wurde jedem Bischof das Conseil seiner Pfarrer als ein mitregierendes Collegium nebengeordnet, von dessen Entscheidungen aber, z. B. über Wählbarkeit eines Geistlichen, an die *puissance civile* sollte appellirt werden können. Als dreissig Bischöfe der Nationalversammlung, welchen andere bis zu 122 sich anschlossen, und 98 andere Geistliche derselben gegen alle diese Bestimmungen in der Declaration vom 30. October 1790 protestirten, die Versammlung als incompetent bezeichneten und ein Nationalconcil forderten, wurden besonders auf Mirabeaus Reden die Beschlüsse angenommen, dass die Geistlichen die Constitution beschwören sollten, und wie gegen die Renitenten eingeschritten und die Wiederbesetzung der zu erwartenden

zahlreichen Vacanzen erleichtert werden solle. Statt des zuständigen Bischofs sollte auch jeder andere ordiniren dürfen, und ordinirt werden zum Bischof konnte jeder Priester, welcher über fünf Jahre im Amte gestanden hat.

Vergebens hatte im Laufe desselben Jahres der König mit dem Papste um irgend eine Zustimmung zu dem, was er selbst nicht zu verweigern die Macht hatte, unterhandelt. Am 26. December 1790 bestätigte Ludwig XVI. alle diese Beschlüsse und mit dem Jahre 1791 begann man den Eid auf die neue Constitution einzufordern; die Stellen derer, welche ihn verweigerten, solten als niedergelegt und vacant angesehen und neu besetzt werden. Von 135 oder 138 Bischöfen leisteten fünf den Eid, der vormalige Minister Cardinal Lomenie de Brienne, Erzbischof von Sens, Carl Moritz Talleyrand, Bischof von Autün, und die Bischöfe Ludwig von Orleans und Carl von Viviers, und ein Elsässer, J. Bapt. Jos. Göbel, Bischof *in partibus* von Lydda, welcher bald darauf Bischof von Paris und nachher Verleugner des Christentums und dann dennoch guillotinirt wurde. Von ungefähr 64,000 Geistlichen in ganz Frankreich weigerte sich die Mehrzahl den Eid zu leisten, aber seit dem 24. Februar 1791 ordinirten dann Göbel, Talleyrand und ein Bischof *in partibus* von Babylon eine Reihe von beeidigten Priestern zu neuen Bischöfen von Diöcesen, deren unbeeidigte Inhaber noch am Leben waren, ohne dass jene zum Gehorsam gegen den Papst verpflichtet worden wären. Hiergegen erliess nun Pius VI. nach früheren Abmachungen an den König und an mehrere französische Bischöfe das Breve *Caritas quae docente Paulo* vom 13. April 1791 an die Bischöfe, die Geistlichen und das Volk von Frankreich.[1]) Er erzählt darin nicht zum Vortheil des Königs, dass dieser sich im Jahre 1790 dreimal mit Bitten um seine Zustimmung zu den Beschlüssen der Nationalversammlung an ihn gewandt und dass er diese abgeschlagen habe; er verdammt den verlangten Eid auf die Constitution und das Ordiniren zu Bischöfen und Priestern für nicht erledigte Stellen; er erklärt die geschehenen Ordinationen selbst für nichtig und die durch sie Ordinirten für suspendirt, irregulär und unbefugt zu irgend welchen kirchlichen Handlungen, namentlich Talleyrand, Göbel und den Bischof Joh. Bapt. von Babylon. Dasselbe Urtheil soll auch alle übrigen beeidigten Geistlichen treffen, wenn sie ihren Eid nicht binnen 40 Tagen retractiren; der Cardinal de Brienne wird zugleich mit Ausstossung aus dem heiligen Collegium bedroht, welche nachher auch in einer besonderen Allocution wirklich ausgesprochen wurde. Ein weiteres Manifest erliess Pius auch fast gleichzeitig mit dem Breve an den Clerus und das Volk von Venaissin und Avignon, wo man den Prolegaten vertrieben und vom

[1]) *Bullarii contin. T. IX. p.* 11–19.

Erzbischof den Eid auf die Constitution gefordert hatte und wo ein Regierungscommissar mit Soldaten das Capitel zur Wahl eines Vicars gezwungen und dann aufgelöst hatte. Ein Breve an die treu gebliebenen französischen Bischöfe beschenkte diese mit einigen besonderen Berechtigungen, Ordinationen nach ihrem Ermessen, ohne Rücksicht auf die Gesetze wegen der Interstitien, zu ertheilen, profanirte Kirchen mit geweihtem oder auch ungeweihtem Wasser zu reinigen u. s. w. Eine Bannbulle hat der Papst gegen Frankreich im Jahre 1791 nicht erlassen.[1]) Doch schon diese Schritte genügten, um die Nationalversammlung und noch mehr die Revolutionspartei zu stärkerem Widerstand zu treiben. Das päpstliche Breve wurde sammt einer den Papst darstellenden Puppe im Palais-Royal verbrannt[2]) und Venaissin und Avignon incorporirt. Ueberall versuchten in den Departements gewählte und beeidigte Bischöfe in die Bisthümer einzudringen, die alten nicht beeidigten Inhaber derselben aber sich mit ihrem Clerus zu behaupten. So theilte sich nun der ganzen Kirche von Frankreich die Verwirrung und das Schisma mit, unheilbar, weil zwei unversöhnliche Principien hier wie bei Einführung der Reformation hart gegen einander stiessen, der Anspruch des Staats auf Alleinherrschaft und der Anspruch des Papstes auf Mitregierung. Eine Kirche mit einem sichtbaren Oberhaupte im Auslande muss stets Ungehorsam und Aufstand gegen das Inland fordern, so oft sie mit dessen Gesetzen nicht einverstanden ist; und so verstrickt in diesem Falle ihr Mitregieren jeden der Ihrigen ganz gewiss in irgend einen Treubruch entweder gegen sie selbst oder gegen das Vaterland.

Freilich wurde es immer schwerer, den Willen des Staats blos in den Beschlüssen seiner damaligen Volksvertreter anzuerkennen, und immermehr verloren diejenigen, welche lieber schlechte Katholiken als schlechte Franzosen sein wollten, das Mass, welches manchen von ihnen im Jahre 1790 wohl noch nicht ganz gefehlt hatte. Am 5. November 1791 protestirte der Papst gegen die Wegnahme von Venaissin und Avignon, wo am

---

[1]) Nach Sev. Vater, Fortsetz. von Henke's Kirchengesch. Thl. 3. S. 232, soll „im Juli des J. 1791 eine grosse päpstliche Bulle gegen alle, welche bei Ernennung der neuen Bischöfe gehandelt, erfolgt sein". Aber diese Bulle hat nicht existirt, und jene Angabe, welche auch bei Gieseler, Kirchengesch. von Redepenning, Thl. 4 S. 102 wiederholt ist, scheint aus einem Zusatz zu dem Abdruck des Breve vom 13. April 1791 in den „Acten, Urkunden und Nachrichten zur neusten Kirchengesch." Bd. 3. St. 11. (1793) S. 638 hervorgegangen zu sein, dass eine solche Bulle „im Juli 1791 fertig" gewesen, aber nicht abgegangen sei. Sie findet sich denn auch nirgends und ausserdem hätte sich der Papst in seiner Allocution gegen den Cardinal de Brienne vom 26. September 1791 nicht allein auf das *„elapsis mensibus sex"* erlassene Breve vom 13. April 1791, als welches der Cardinal nicht befolgt habe, beziehen können.

[2]) *Buchez et Roux, hist. parlamentaire de la révol. franç. Tom. X. p.* 101.

16. October im päpstlichen Palaste durch *Jourdan coupe-tête* und seine *„braves brigands de Vaucluse“* 61 Menschen umgebracht worden waren, und rief alle katholischen Fürsten um Hülfe gegen diese Einziehung als gegen eine Usurpation an.[1]) Am 19. März 1792 erliess er ein neues Manifest an die Bischöfe, den Clerus und das Volk von Frankreich, worin er die treu gebliebenen und durch Retractation des schon geleisteten Eides zum Gehorsam zurückgekehrten Geistlichen belobt, die an ihn gerichteten Schreiben der Beeidigten und deren Bitten um Anerkennung zurückweist und nun die Urheber des Schismas, namentlich die sechs vorhin genannten Bischöfe als die Hauptverbreiter desselben, aber auch alle übrigen *„intrusos“*, „Pseudobischöfe“ oder andere Geistliche, wenn sie sich nicht binnen 60 Tagen fügten, mit der Excommunication bedroht; er erinnert sie, wie mancher treffliche französische Geistliche vom 5. Jahrhundert bis auf Gerson und Fenelon herab sich bei besserer Einsicht der Kirche, welche er anfangs verletzt, wieder unterworfen hätte. Hierauf nach dem Zusammentreten des Nationalconvents und nach den Septembergreueln, während welcher Bischöfe und gegen 300 unbeeidigte Geistliche umkamen[2]), erging eine Fürbitte des Papstes vom 21. Nov. 1792 an die deutschen Geistlichen für die bedrängten französischen, deren er selbst über 2000 aufgenommen zu haben versichert und deren Unterstützung auch durch Nichtkatholiken, wie durch den König von England, er besonders rühmt. Nach der Hinrichtung Ludwigs XVI. lud eine Allocution des Papstes zu einer Todtenfeier für diesen unglücklichen König ein und proclamirte ihn zum Märtyrer; denn das werde man nicht durch die angeblichen, sondern durch die wahren Gründe, aus welchen man den Tod erlitten habe, und das sei bei ihm die Anhänglichkeit für den katholischen Glauben und die katholische Kirche und bei ihren Gegnern der Hass gegen sie gewesen. Bei Beschreibung dieser Gegner fliessen dem Papst die Tyrannei der Calvinisten, die *„philosophica libertas“* und der *„scelestissimus Volterius“* etwas zu ununterschieden zusammen.

Nach diesem allen hätte wohl schon der Nationalconvent Vorwände genug zu einem Kriege gegen den Papst gehabt, wenn er diese hätte benutzen wollen und können. Er rächte sich indessen damit, dass er, während die Revolutionscomittés in den Provinzen fortfuhren unbeeidigte Geistliche in Massen und oft mit entsetzlicher cynischer Roheit hinzurichten oder zu morden, den christlichen Kalender abschaffte und den neuen republicanischen einführte, dessen Aera mit dem 22. September 1792, dem Tage nach dem Beschlusse der Einführung der Republik, ihren Anfang nahm. Sofort

---

[1]) Italienisch in *Bull. contin. T. IX. p.* 87—91, deutsch in Henke's Archiv für neuste K. G. Thl. 1. S. 22—39.

[2]) *Mortimer-Ternaux, hist. de la terreur. Paris* 1862.

fingen denn auch in Paris einige der rohsten Demagogen an mit positiven Angriffen gegen den katholischen Gottesdienst vorzugehen trotz der allgemeinen Duldung: statt der Sonntage wurden die Dekaden gefeiert; die Kirchen wurden grösstentheils geschlossen und geplündert, nur die Synagogen und die protestantischen Tempel übersah man, wodurch allein die letzteren ihr Kirchengut behalten haben. Die Notredamekirche wurde zu einem Tempel der Wahrheit und Vernunft, dadurch dass ein Haufe die Sängerin Maillard oder die Tänzerin Aubry (nach Thiers 5, 200 die Frau eines Buchdruckers Momoro mit Freiheitsmütze und himmelblauem Mantel angethan) als Freiheitsgöttin zuerst nach Notre Dame, dann in den Convent transportirte; hier musste der Präsident sie umarmen und neben sich sitzen lassen, darauf nach dessen Beschluss wurde sie noch einmal mit dem ganzen Haufen nach Notre Dame geschafft. Aehnliches ereignete sich in den Provinzen — alles zur Verwirklichung eines nationalen Cultus. Das Verlangen nach letzterem war noch das Minimum von Vernunft in diesem Cultus der Vernunft. Das blinde Wüten gegen den katholischen Cultus sollte aber eine ewige Warnung dagegen sein, was herauskommen kann, wenn wie in Frankreich die Geistlichen zu sehr den Hass des eignen Volks als Feinde, Späher und Bedrücker desselben auf sich gezogen, wenn sie blos dem Absolutismus geschmeichelt und geholfen haben. Der Taumelgeist jener Tage ergriff selbst Geistliche, sogar die Kirchthürme wurden nicht geschont. Der Erzbischof Göbel[1]) von Paris erschien am 7. November 1793 in roter Mütze mit seinen Generalvicaren, dem Bischof Lindet des Departement de l'Eure und dem protestantischen Geistlichen Julien aus Toulouse vor der Versammlung des Nationalconvents; sie legten ihre Functionen nieder unter Klagen über ihren bisher geübten Charlatanismus. Diese „antireligiösen Maskeraden“ waren selbst einem Danton zu viel. Er beantragte, dass sie im Convent aufhören sollten, *„parce qu'il y avait un term à tout“*, und forderte zugleich eine Concurrenz der Künstler für einen Nationaltempel zum Zweck nationaler olympischer Spiele an den *jours sansculotides*, *„car nous n'avons pas voulu anéantir la superstition pour établir le regne de l'athéisme“*. Auch Robespierre wusste wieder einen gemässigten Beschluss durchzusetzen, der die Cultusfreiheit wiederherstellte. Nur dass das Revolutionstribunal fortfuhr die unbeeidigten Geistlichen als verdächtig anzusehen und anzugreifen. Auch gingen wohl in den Provinzen noch Excesse gegen die katholische Kirche vor, wie in Strassburg, wo ein Mitglied der Municipalität und der Maire Monnot die Abbrechung der Spitze des Münsterthurms beantragten, aber nach dem Widerstand, den sie damit bei der Municipalität fanden, sich

[1]) Nicht Gobel, wie einige schreiben, oder gar Gobet, wie wir bei Gieseler 4, S. 103 lesen.

an den Nationalconvent wandten und von diesem wenigstens erlangten, dass binnen 8 Tagen alle steinernen Statuen, welche den Tempel der Vernunft umgäben, abgeschlagen werden sollten, infolgedessen 235 Statuen fielen. Im Jahre 1794 ging Robespierre aber noch einen Schritt weiter in der Abwendung von diesem Verfahren. Als es ihm darauf ankam Danton zu stürzen, wurde von ihm und seinen Anhängern gegen diesen und seine Anhänger der Vorwurf der Irreligiosität und des Atheïsmus erhoben und so auch derselbe Erzbischof Göbel, welcher sich der Volkstäuschung angeklagt und als Sanscülotte mit roter Mütze die Accolade des Präsidenten des Convents empfangen hatte, zum Tode verurtheilt, weil er die französische Regierung auf den Atheïsmus habe gründen und dadurch den auswärtigen Mächten Vorwände zu ihren Verleumdungen und Anfeindungen der französischen Nation geben wollen, an demselben Tage, an welchem auch der berüchtigte Chaumelle, der ebenfalls für Vernunftcultus und Bildersturm gewütet hatte, guillotinirt wurde. Am 7. Mai 1794 nahm denn auch der Nationalconvent auf eine lange Rede Robespierre's eine Reihe einlenkender Beschlüsse gegen Irreligiosität und Atheïsmus an: dass das französische Volk die Existenz des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele anerkenne; dass der würdige Cultus desselben die Erfüllung der Pflichten des Menschen sei; dass zu den höchsten Pflichten gehören der Abscheu gegen die Treulosigkeit und gegen die Tyrannei, die Bestrafung der Tyrannen und Verräter, die Hülfe gegen die Unglücklichen, die Achtung der Schwachen, die Vertheidigung der Unterdrückten u. s. w.; dass, um den Menschen an die Gottheit und die Würde seines Wesens zu erinnern, Feste bestehen sollten, die nach den grossen Ereignissen der Revolution, nach den theuersten und nützlichsten Tugenden, nach den grössten Wohlthaten der Natur ihre Namen empfangen würden u. s. w. Und nach einem Monat, am 8. Juni 1794, wurde dann auch ein grosses Fest des höchsten Wesens nach einem Programm von David begangen.

Doch auch der Sturz Robespierre's machte den Bedrängnissen der katholischen Geistlichen und ihrer Anhänger noch kein Ende, da die siegreichen Gegner dieses Revolutionshelden, die Thermidoristen, zum Theil noch weniger als er für Erhaltung eines alten öffentlichen Cultus gestimmt waren. Auch waren von diesem Widerwillen längst nicht nur die unbeeidigten, sondern auch die beeidigten Geistlichen getroffen worden; gegen die unbeeidigten nahm die Deportation, welche ihnen schon durch das Edikt vom 25. Mai zuerkannt worden war und wobei viele durch Mishandlungen umkamen, ihren Fortgang; aber auch um die beeidigten, wenn sie keine Gemeine hinter sich hatten, sondern verachtet wurden, bekümmerte man sich nicht; ihr verheissenes Einkommen erhielten sie auch schon wegen der Finanznot nicht. Mit grossem Freimut stritt Bischof Gregoire gegen diese Verfolgung der katholischen Geistlichen. Endlich beschloss der

Nationalconvent (21. Februar 1795), dass die Republik die Culte überhaupt sich selbst überlassen solle und keine Kosten für die Gehalte ihrer Diener mehr übernehmen könne, wogegen **Robespierre** gestritten hatte. Doch hielt der Convent seine Strenge gegen die *réfractaires* bis zuletzt aufrecht. Und ähnlich das Directorium, diese 3. Constitution, deren Mitglieder noch mehr als selbst **Robespierre** gegen die alte Religion eingenommen waren. Einer unter ihnen, **Larevcillière Lepaux**, interessirte sich für einen neuen abstracten Gottesdienst, für den der „Theophilanthropen", und half zu diesem Zweck eine Gesellschaft mit gemachten Feierlichkeiten und symbolischen Handlungen, statt der Taufe und Confirmation, und mit 10 Kirchen in Paris bilden und vermehren, während sonst in den Provinzen der katholische Cultus sich hier und da freiwillig trotz des Directoriums hergestellt hatte.

Unter dem Directorium und seinem jungen General **Bonaparte** geriet denn Frankreich auch mit dem Papste in kriegerischen Conflict, der beschuldigt wurde, sich lebhaft für die Familie **Ludwigs** XVI. und für die Erfolge der österreichischen Armee interessirt und nicht blos nach seinem starken geistlichen, sondern auch nach seinem schwachen weltlichen Schwert gegriffen zu haben. Erst dies Verlassen des blos kirchlichen Standpunkts wird als Hauptfehler **Pius'** VI. auch von katholischen Schriftstellern betrachtet. Aber **Bonaparte** nötigte ihn am 23. Juni 1796 zu dem Waffenstillstand von Bologna und dann am 19. Februar 1797 zum Frieden von Tolentino. In dem ersteren musste der Papst 21 Millionen Livres zahlen, in dem letzteren noch 30 Millionen und ausserdem die nördlichen Provinzen abtreten und auf alle Rechte an Avignon und Venaissin verzichten. Zugleich drang auch durch die Franzosen der neue republicanische Geist in den Kirchenstaat. Ein neuer Strassenlärm in Rom, der vom Palast Corsini, der Wohnung des neuen französischen Gesandten **Joseph Bonaparte**, ausgegangen war und worin ein General **Duphot** durch einen Schuss der von ihm angegriffenen Wache am Ponte Sisto umkam, diente zum Vorwand für die Occupation der Stadt, welche **Berthier** am 15. Februar 1798 ausführte. Auf dem Capitol wurde — so beschrieb es ein Augenzeuge, der deutsche Maler Reinhard, — die römische Republik ausgerufen. „An derselben Stelle", hiess es, „wie zu **Brennus'** Zeit, erschienen jetzt die Gallier wieder, nur mit dem Unterschied, dass sie damals den Römern die Sclaverei hätten bringen wollen, jetzt aber die Freiheit brächten." Man wählte Consuln, Aedilen, Censoren u. s. w. und zeigte dem Papst an, dass die Republik wieder hergestellt und sein Reich zu Ende sei. Der 80jährige Papst bat, ihn in Rom ruhig sterben zu lassen; „das könne er überall, erwiederte ihm ein Sohn **Albrecht Hallers**, „und wenn er nicht gutwillig folge, werde man Gewalt brauchen". Dieser riss ihm selbst seinen Ring ab; und in der Nacht vom 19. auf den 20. Februar

1798 wurde nun **Pius** gefangen aus Rom fortgeführt. Man liess ihn erst drei Monate in Siena, dann zehn Monate in Florenz bei den Karthäusern, wo er auch für den Fall seines Todes eine besondere Verfügung über ein Conclave traf, wie es dann etwa trotz der Zerstreuung der Cardinäle möglich sein werde. Endlich sollte er doch auf dem Boden **des** Landes sterben, welches ihn zu Tode quälen liess. Im April 1799 wurde er über Parma, Piacenza und Turin fortgeschleppt, während die Aerzte erklärten, dass er nicht zu transportiren sei. Auf einer Bahre trug man ihn über den Mont-Genèvre, wo die Husaren ihm zum Schutz gegen die Kälte ihre Pelze angeboten haben sollen. In Briançon und Grenoble schien er bei den Siegen **Suwaroffs** auch nicht mehr sicher genug; am 14. Juli kam er in Valence an, und schon sollte er auch von hier wieder nach Dijon fortgeschafft werden, als endlich das Zunehmen seiner Krankheit für ausreichend befunden wurde, um ihn vor weiteren Reisen auf der Erde zu schützen; hatte man ihm doch erst in seinen Leiden höhnisch vorgehalten, er liebe ja das Reisen. Aber während er alles Uebrige leicht ertrug, quälte ihn noch fast bis in den Tod hinein der Gedanke an den Zustand der Auflösung, in welchem er seine Kirche zurücklasse. Er starb, fast 82 Jahre alt, am 29. August 1799. Ein Protestant liess ihm auf dem Kirchhofe zu Valence ein kleines Denkmal setzen. Erst 1801 wurde seine Leiche nach Rom geschafft und in der Peterskirche, wo jetzt seine Statue von **Canova** steht, beigesetzt.

§ 21. Pius VII. (1800—1823).

Bullarii rom. cont. Thl. 11—15. *Rom* 1846—1853. — ***Alexis Fr. Artaud de Montor**, histoire du Pape Pie VII. edit. IIme. Paris* 1839 *in* 3 *Bdn.* — *Biographie universelle Bd.* 77. 1845. — ***Wiseman**, recollections of the last four popes*. deutsch Schaffhausen 1858. — **Aless.** Garazzi's Schrift mit demselben Titel, London 1859. — L. **Ranke**, Rom 1815—1823 in seiner hist.-polit. Zeitschrift 1832 S. 624—774. — ***De Pradt**, les quatre concordats. Paris* 1818. — **Berault-Bercastel**, neuste Gesch. der Kirche Christi von der Wahl Pius' VII. 1800—1833. Augsb. 1833. — J. H. **Kessler's** authentische Correspondenz des römischen Hofes mit der franz. Regierung seit dem Einfall in den römischen Staat bis zur gewaltsamen Abführung des Papstes. Tübingen 1814. — *Essay historique sur la puissance temporelle des Papes et sur l'abus, qu'ils ont fait de leur ministère spirituel.* 4. *Edit. Paris* 1818. 2 *T.* — (***De Baral**,* Erzbisch. v. Tours) *Fragmens relatifs à l'histoire ecclesiastique des premiers années du* 19. *siècle, Paris* 1814. — Beiträge zur Geschichte der kath. Kirche im 19. Jahrh. Heidelberg 1818. — **Pacca's** Denkwürdigkeiten, deutsche Ausgabe, Augsb. 1831—1834, 3 Bde. — *Memoires du card. Consalvi, Paris* 1864. 2 *Bde.* — ***Haussonville**, l'église romaine et le premier empire. Paris* 1868—1869. *T.* 1—5. — E. L. Th. **Henke**, Papst Pius VII, Eine Vorlesung, Marb. 1860.

Auf den Betrieb derjenigen Mächte, welche das Zunehmen Frankreichs in Italien ungern sahen, Oesterreichs, Englands und Russlands, wurde es,

da Suwaroff die Franzosen wieder aus ihrer Position in Italien verdrängte, möglich, dass sich jetzt 35 Cardinäle zu einem Conclave in Venedig vereinigen konnten. Hier lenkte der Mann, welcher für die Erhaltung des Papsttums und Kirchenstaats vielleicht noch mehr zu erreichen bestimmt war als der Andere, den er wählen liess, Herkules Consalvi, der Secretär des Conclaves, die Wahl auf den frommen Benedictiner, den Cardinal Barnabas Ludwig Chiaramonti, geboren 1742 zu Cesena aus einer Grafenfamilie, weil es ihm zur Wiedergewinnung der Verluste, welche das Papsttum zuletzt unter Pius VI. erfahren hatte, nötig erschien, einen Nachfolger dieses zu finden, der durch keine Partei und keine übernommene Verpflichtung gebunden sei und durch die Reinheit und Ehrwürdigkeit seiner Sitten imponire. War doch auch schon gesorgt, dass alsdann das „ohne Falsch" des Heiligen auf dem Throne durch die Schlangenklugheit und Streitbarkeit des ihm für alle bevorstehenden Kämpfe beizugebenden Ministers anfs beste ergänzt und vor Schaden behütet werden konnte. Doch kostete es Consalvi fast weniger Mühe, die längst für Andere entschiedenen Stimmen der Cardinäle in 104 Tagen für Chiaramonti zu gewinnen, als den anspruchslosen Mönch selbst zu überzeugen, dass er die Pflicht habe, sich dem nicht zu entziehen, was ihm mit der am 14. März 1800 erfolgten Wahl zum Papste auferlegt und anvertraut wurde. Mit der Annahme des Namens seines Vorgängers kündigte der neue Papst der Welt seinen Entschluss an, das Werk desselben fortzusetzen, und indem er Consalvi sogleich zum Staatssecretär erhob, stellte er dadurch seiner Regierung einen der feinsten und glücklichsten Staatsmänner seines Jahrhunderts zur Seite und rüstete sie dadurch am besten zu Triumphen über noch grössere Gefahren aus, als welchen Pius VI. unterlegen war.

Sogleich die ersten sechs Jahre (1800—1805) desselben waren reich an Erfolgen zur Wiedergewinnung dessen, was verloren worden war. Darauf folgten acht andere Jahre (1805—1813), welche den Papst und das Papsttum zu einer noch grösseren Niederlage als der unter Pius VI. vorangegangenen geführt zu haben schienen. Dann aber wurden ihm zehn letzte des Sieges und der Wiederherstellung zu Theil, wie seit länger als einem Jahrhundert keinem andern Papst.

Die grösste Errungenschaft seiner ersten Jahre war der wiedergewonnene Friede mit Frankreich und die Reorganisation der katholischen Kirche dieses Landes durch das Concordat vom 15. Juli 1801. Auf Frankreich kam zunächst alles an; und eben hier erreichte sogleich Consalvi persönlich in Paris bei Napoleon, was unter solchen Umständen nur zu erreichen war. Auch Napoleon wünschte die Beruhigung des Landes. Dazu gehörte die Aufhebung des Zwiespalts unter den zweierlei Klerikern, zwischen den vormaligen und vertriebenen Bischöfen

und Geistlichen, die mit dem Papst in Freundschaft lebten, und zwischen den andern, an die Stelle jener eingedrungenen, auf die Constitution beeidigten, von denen Tausende verheiratet waren. Der Friede war hier durch blose Unterdrückung der einen oder der andern nicht zu erreichen, da das Oberhaupt des Staates nicht die eine und der Papst nicht die andere Partei im Stiche lassen konnte. Napoleon und der Papst einigten sich daher dahin: der Papst sollte alle 158 Bistümer von Frankreich für aufgehoben erklären und alle Bischöfe und Geistliche zu freiwilliger Abdankung bewegen; als dann sollten aus den 158 alten 60 neue, den 83 Departements möglichst entsprechende Bistümer, unter ihnen 10 Erzdiöcesen, errichtet und mit beeidigten und unbeeidigten Geistlichen neu besetzt werden. Auf diesen Grundlagen wurde das vorher erwähnte Concordat zu Paris abgeschlossen, welches die Kirche von Frankreich und zugleich den Frieden derselben mit bewunderungswürdiger Schnelligkeit herstellte. Viel blieb darin dem Staate eingeräumt, und noch mehr vindicirte ihm Napoleon daneben ohne den Papst in den organischen Artikeln, welche im Sinne der gallicanischen Kirchenfreiheiten alle päpstlichen Erlasse und schon deren Bekanntmachung von der Zustimmung der Regierung abhängig machten. Auch den Protestanten wurde die gleiche Religionsfreiheit zugesichert und den Confessionen Eintracht unter einander geboten. Auch wurden weder die Legationen zurück gegeben noch es auch gewährt, dass die katholische Kirche als die herrschende oder als die Staatskirche von Frankreich im Concordate bezeichnet werde; es musste bei dem Ausdruck bleiben, „die römisch-katholische Religion werde als die Religion der grossen Mehrzahl, *de la grande majorité*, der französischen Bürger anerkannt". Aber so viel war doch dem Papste eingeräumt worden, dass die Annahme des Concordats kein Aufgeben eines unveräusserlichen päpstlichen Rechts und darum keine Schmach für ihn einschloss.

Nun wurden die Bestimmungen des Concordats schnell ausgeführt. Mit grosser Bereitwilligkeit legten, nachdem es der Papst einmal befohlen hatte, fast alle französischen Bischöfe ihre Aemter nieder, die beeidigten, also vor dem weltlichen Gesetz berechtigten, noch bereitwilliger als die unbeeidigten. Bei der Ernennung der 60 neuen Bischöfe machte dann Napoleon dem Papst und seinem Anhang die Concession, dass er sie zum grössten Theil aus den unbeeidigten Geistlichen wählte. So konnte nun am ersten Ostertage 1802, welcher zum ersten Male im Moniteur wieder Sonntag hiess, dieser kirchliche Friede durch eine glänzende Feier begangen werden. Und als dann Napoleon dem Papste von Neapel Benevent und Pontecorvo zurückgeben und ihn einen Grossmeister des Maltheserordens ernennen liess, vergalt jener diese Dienste dadurch, dass er den Oheim Napoleons, Fesch, und ausser ihm Cambaceres, zu Cardinälen machte und Amnestie für Talleyrand gewährte. Es kostete

aber den Papst lange schmerzliche Kämpfe, auch die andere Forderung zu erfüllen, dass er nach Paris kommen und den ersten Consul zum Kaiser krönen sollte. Napoleon war viel an der Erfüllung dieses Verlangens gelegen, weil er den Papst mit dem alten Glanze seines Namens dabei für sehr wichtig hielt, schon damit die Aehnlichkeit mit Pipin und Karl dem Grossen nicht fehle und damit der Papst dann auch wie damals die Einsetzung der neuen Dynastie im Namen der Kirche sanctionirt zu haben schien. Dadurch musste seine Herrschaft in den Augen aller der Franzosen, welche der päpstlichen Sanction noch ein Gewicht beilegten, um vieles legitimer erscheinen. Endlich entschloss sich auch der Papst dazu mit einer Resignation, als müsse er den Weg seines Vorgängers gehen und als sei ihm eine Rückkehr nach Rom nicht wieder beschieden. Darum ehrte ihn auch Napoleon auf das ausgesuchteste. In Fontainebleau kam er ihm mit ausgebreiteten Armen entgegen. Beide gewannen grosse Anerkennung für und fast Zuneigung zu einander. *„C'est un agneau, un ange de douceur"*, hörte man Napoleon noch später in Zeiten des Streites über Pius sagen. Aber eigentlich krönen durfte der Papst Napoleon nun doch nicht; die Krone nahm Napoleon vielmehr selbst vom Altar und setzte sie sich auf. Aber der Papst salbte ihn und die Kaiserin Josephine und segnete Krone, Scepter und Schwert. Der Papst blieb noch nach diesem Act geraume Zeit in Paris, aber es verging ein Tag nach dem andern, ohne dass sich seine Hoffnungen auf sonstige Zugeständnisse, namentlich auf die Zurücknahme der organischen Artikel, gegen welche er Protest eingelegt hatte, und auf Zurückgabe der nördlichen Provinzen oder gar Avignon's erfüllten. Die Wiedererstattung der Legationen wurde ihm förmlich abgeschlagen, weil man Frankreich nach so vielen Opfern diese Entschädigung nicht wieder nehmen könne. Ueber Anderes, wie über die Wiederherstellung der Congregationen, wurden weitere Entschliessungen vorbehalten, barmherzige Schwestern und Lazaristen hergestellt und sonst auf die Zukunft vertröstet. Ja, schon gewann es das Aussehn, als ob man den Papst am liebsten gleich in Frankreich behalten wolle; die Aufforderung zur Reise, welche auf Kosten des Kaisers geschehen musste, verzögerte sich von einer Woche zur andern. Endlich liess man sogar über die Residenz in Avignon, über einen Palast in Paris u. dgl. mit ihm reden. Schon damals scheint sich Napoleon bestimmt das grosse Ziel völliger Scheidung geistlicher und weltlicher Gewalt gesetzt zu haben, freilich um die letztere allein für sich zu gewinnen, und nicht ohne Eifersucht selbst gegen die Reste der Hierarchie nach seinem bekannten Wort: *les prêtres gardent l'âme, et me jettent le cadavre.* Aber der Papst liess sich auf nichts ein, wie er sich denn auch in den nächsten Jahren gegen die ferneren immer feindlicheren Zumutungen Napoleons standhaft zeigte, bis zuletzt nichts mehr als nur ein Princip und die Ehre

zu retten war. Ihm riss endlich die Geduld: man möge ihn, erklärte er, gefangen nehmen; eine Abdicationsurkunde habe er für diesen Fall zurückgelassen; dann werde er sogleich einen Nachfolger haben und gefangen habe man dann nichts als einen armen Mönch Chiaramonti. Dies wirkte. Noch an demselben Tage wurde die Abreise angeordnet. Sie führte den Papst wieder durch „das Volk auf den Knien", wie er die Franzosen in ihrer Devotion genannt hatte, über Lyon und Turin nach Rom, wo er am 16. Mai 1805 eintraf. Aber nachdem hier die erste dankbare Freude des wohlwollenden Papstes über die glückliche Rückkehr von der gefürchteten Reise verklungen war, drang die bittere Wahrheit durch, dass von all den Hoffnungen für die Kirche und den Kirchenstaat fast nichts erreicht worden war. Andererseits fiel auch für den nun Gekrönten die frühere Veranlassung hinweg, sich in Verfolgung seiner sonstigen Entwürfe durch den Papst einengen zu lassen. Er bedurfte des Papstes jetzt nicht mehr für sich. Dies trieb beide sehr bald noch weiter auseinander und gegeneinander. Und nicht blos über Politisches oder blos über Kirchliches stritten sie, sondern immer war auf beiden Seiten, dort bei den Forderungen und hier bei den Vertheidigungsmitteln, Geistliches und Weltliches vermischt. Napoleon forderte am 24. Mai 1805 vom Papste, dass er die Ehe seines Bruders Jerôme mit der protestantischen Miss Patterson scheiden solle. In einer kirchenrechtlichen Deduction Castiglioni's liess der Papst erwiedern, dass die Kirche die Ungleichheit des Cultus, welche ein trennendes Ehehindernis sei, nicht von Getauften verstehe, wenn auch einer derselben nicht katholisch sei. Im November 1805 wurde Ancona, bald nachher infolge der Schlacht von Austerlitz und des Pressburger Friedens Venedig von den Franzosen eingenommen, und Napoleon klagte darüber, dass ihm überall der Papst widerstehe, auch wo es sich um Unterdrückung des Protestantismus in Frankreich handele; derselbe ziehe ihm die Engländer und seine übrigen Feinde vor. Im Anfang des Jahres 1806, wo Eugen zum Vicekönig von Neapel erhoben wurde, hiess es dann schon, Pius sei Souverain von Rom, aber Napoleon, wie Karl der Grosse, Kaiser von Rom; und es wurde gefordert, dass der Papst den Engländern, Sarden, Schweden und Russen seine Häfen verbieten sollte; allein der Papst erwiederte, Karl der Grosse und alle Schirmvögte der Kirche hätten diese vor Krieg zu behüten, nicht darein zu verwickeln gesucht. Bald darauf wurde Joseph Bonaparte als König von Neapel eingesetzt und dem Papst eröffnet, wenn er diesen nicht anerkenne, so erkenne der Kaiser auch die weltliche Herrschaft des Papstes nicht mehr an; gleichzeitig vergab Napoleon die päpstlichen Fürstentümer im Neapolitanischen, welche er 1802 dem Papste wieder verschafft hatte, Pontecorvo an Bernadotte und Benevent an Talleyrand.

Der Papst willigte zwar ein Consalvi fallen zu lassen; aber er

erklärte, man werde sehen, dass dieser nichts anderes gewollt habe als er selbst; er sehe wohl, der Kaiser wolle nicht mehr halten, was er ihm versprochen habe, aber er selbst werde nur der Gewalt weichen und wolle einst mit gutem Gewissen und gerechtfertigt vor Gott und Menschen im Grabe liegen. Im August desselben Jahres 1806 legte Kaiser Franz II. die deutsche Kaiserkrone nieder; im October siegte Napoleon bei Jena und hielt seinen Einzug in Berlin und Warschau. Doch mitten in diesen Triumphen befürchtete er schon den päpstlichen Bann. Er liess daher durch Eugen dem Papste vorhalten, wie er sich durch den Versuch solcher Ruhestörung als Antichrist erweisen, aber auch lächerlich machen werde, weil er sie nicht durchsetzen könne; er habe Lust mit einem allgemeinen Concil aus allen Ländern ohne ihn vorzugehen und werde sich ihm stets wie Karl der Grosse, niemals wie Ludwig der Fromme gegenüberstellen. Noch im November 1807 rückten dann schon französische Truppen in den Kirchenstaat ein und am 2. Februar 1808 nahm General Miollis auch die Engelsburg ein, die Kanonen gegen die Fenster des Papstes richtend. Pius erklärte, dass er sich von nun an blos als Gefangenen betrachten werde, doch ernannte er nun erst zum Prosecretär des Staates den Cardinal Pacca, dessen Unbeugsamkeit, schon einst im Kampfe gegen den Emser Congress deutscher Erzbischöfe erprobt, in diesen Zeiten, in welchen durch Vermittlung nichts mehr zu erreichen war, besser am Platze war als die Klugheit Consalvi's. In zwei grossen Allocutionen, vom 16. März und vom 11. Juli, schüttete der Papst noch einmal alle seine Klagen und Abmahnungen gegen Napoleon aus. Aber vergebens! Unter dem 17. Mai erliess dieser aus seinem Hauptquartier zu Wien ein Decret, welches dem Kirchenstaat ein Ende machte und ihn mit Frankreich vereinigte. Diesen Schlag erwiederte der Papst mit der Excommunication vom 10. Juni 1809 über diejenigen, welche die Rechte der Kirche und des Papstes so schwer gekränkt hätten und gegen welche die verdiente Strafe zurückzuhalten nichts als Menschenfurcht sein würde. Genannt war niemand; aber in den Allocutionen war das offen genug geschehen. Im Stil der alten Päpste war hier und da die Superiorität des Papsttums über jede andere Gewalt ausgesprochen worden. Dafür wurde der Papst dann am Schlachttage von Wagram (6. Juli) im Quirinal überfallen, vom General Radet aufgefordert der weltlichen Gewalt zu entsagen, und als er sich dessen weigerte, gefangen mit Pacca in einem verschlossenen Wagen aus Rom weggeführt, beide sehr zufrieden und fast heiter darüber, dass die Ehre und das Gewissen gerettet und dass der Bann noch vorher zur Ausführung gebracht worden sei. Man führte sie ziemlich rasch nach Frankreich. Pacca blieb, vom Papste getrennt, 4 Jahre auf der mit vielen geistlichen und weltlichen Renitenten Napoleons überfüllten Festung Fenestrella; der Papst wurde nach Savona geführt, um dort gleichfalls eine mehr-

jährige, bald sehr enge Haft zu erleiden. Die Cardinäle erhielten theils Paris, theils andere Orte zum Aufenthalt angewiesen.

Aber Pius blieb standhaft. In Savona weigerte er sich, den französischen und italienischen Bischöfen, welche Napoleon bei den entstehenden Vacanzen ernannte, die canonischen Vollmachten zu ertheilen, weil er ohne Cardinäle derart überhaupt nichts verfügen könne. Dass er die Scheidung Napoleons von Josephine misbilligte, als dieser sich mit Marie Louise, der Tochter Kaiser Franz' II., verheiratete, wirkte weniger, weil Napoleon nicht gewollt hatte, dass er darüber befragt würde, und schnell von Pariser Geistlichen eine Nichtigkeitserklärung der früheren Einsegnung erhielt. Aber über die Nichtbestätigung der Bischöfe konnte man nicht hinwegkommen. Napoleon, obgleich er mit Geistlichen und Weltlichen darüber disputirte, Listen aller von Päpsten excommunicirter Fürsten vorlegen liess (man brachte 85 Beispiele zusammen), Commissionen niedersetzte u. s. f., fand es selbst immer schwieriger, *de faire ses affaires sans Pape,* wie er es ausdrückte. Zwei Gesandtschaften an den Papst nach Savona, im April und September 1811, gewannen diesem wohl einige eventuelle Zugeständnisse ab, konnten ihn aber zu andern nicht bewegen. Auch mit der Synode, welche Napoleon im Laufe jenes Sommers nach Paris berufen hatte und welche dem Frankfurter Concil Karls des Grossen (794) ähnlich werden sollte, wollte es nicht gelingen. Viele der Prälaten zeigten eine unbequeme Vorliebe für den gefangenen Papst, welche zur schnellen Auflösung der Versammlung nötigte. So liess denn Napoleon den Papst noch mehr in seine Nähe schaffen, in dasselbe Fontainebleau, wo er ihn zum ersten Mal so feierlich empfangen hatte; und hier wurde der Papst, während die kirchlich eifrigen Cardinäle von ihm fern gehalten wurden, von französisch gesinnten Cardinälen und Bischöfen bestürmt, durch Nachgeben der Kirche den Frieden wieder zu geben. Man verlangte unter anderm auch die Zustimmung dazu, dass die künftigen Päpste versprechen sollten, nichts gegen die 4 gallicanischen Artikel unternehmen zu wollen, und dass sie künftig nur ein Drittheil der Cardinäle ernennen sollten, während die übrigen von den katholischen Fürsten ernannt werden würden. Zuletzt aber gelang es Napoleon doch noch persönlich, wenn auch nicht durch Mishandlungen[1]), den Papst zur Unterschrift des Concordats vom 25. Januar 1813 zu bewegen. Hiernach sollte der Papst statt seiner früheren Besitzungen 2 Millionen Franken jährlicher Einkünfte erhalten, worin eine Verzichtleistung auf den Kirchenstaat eingeschlossen lag, da dieser in der Gegenwart nicht bestand, also unter die vormaligen Besitzungen gehörte. Auch war für die Zukunft der Fall verhütet, dass ein

[1]) Dieser Angabe Chateaubriand's stehen die eignen Versicherungen des Papstes bei Pacca, Denkw. 3, 66 und bei Artaud, Thl. 3 S. 37 entgegen.

Papst wieder durch Verweigerung der Institution der Bischöfe der französischen Regierung Schwierigkeiten machen werde; denn es wurde festgesetzt, dass, wenn er sie länger als sechs Monate verweigere, der Erzbischof oder der älteste Bischof der Provinz sie sollte ertheilen können. Auf diese Weise war gesorgt worden, dass kein Widerspruch eines Papstes der weltlichen Macht in Frankreich je wieder gefährlich werden könne; dagegen durfte Napoleon hoffen, künftig die geistliche Macht eines in Avignon oder Paris residirenden Papstes über andere Völker, z. B. Irländer, Polen, Spanier, auch im politischen Interesse Frankreichs wohl mitverwenden zu können.[1]) Wenn er dahin gelangt wäre, würde sich wohl auch seine Duldsamkeit gegen die Nichtkatholiken wieder vermindert haben. Aber weder das neue Concordat, noch das Reich Napoleons behielten lange Bestand. Kaum hatte er unterschrieben, so jammerte der Papst, er habe sich dadurch entehrt; die Cardinäle hätten ihn dazu gezwungen; er werde im Wahnsinn sterben wie Clemens XIV. Tag und Nacht hatte er keine Ruhe; er excommunicirte sich gleichsam selbst, denn er fand sich nicht mehr fähig die Messe zu celebriren, sondern unterliess es mehrere Tage. In diesem Zustande fanden ihn die entschlossenen Cardinäle, die nun wieder zu ihm gelassen wurden. Sie sprachen ihm Mut ein, dass noch nicht alles verloren sei; und da Napoleon die Verabredung, das Concordat vorläufig noch geheim zu halten, brach und es dennoch publicieren und ein Tedeum dazu singen liess, so glaubte man die Retractation, in der allein noch ein Heil möglich erschien, daran anknüpfen zu können. Welch ein heroïsches, exceptionelles Mittel — ein Papst, welcher widerruft, welcher sich renig eines Irrtums, eines Vergehens anklagt! Und doch hat es hier den Dienst gethan das ganze Papsttum zu retten und wieder herzustellen. Unter Zustimmung und Mitwirkung der wieder mit ihm verkehrenden Cardinäle, namentlich Pacca's und Consalvi's, kam die Erklärung vom 24. März 1813 zu Stande, in welcher Pius VII. Napoleon selbst die Gründe darlegte, welche es ihm unmöglich machten, es bei den gemachten Einräumungen verbleiben zu lassen, weil diese als Aufhebung der göttlichen Ordnung in sich nichtig gewesen seien. Die Ereignisse des Jahres 1813 machten es dann Napoleon unmöglich den Papst zur Unterwerfung zu zwingen und erleichterten diesem den Widerruf. Es wurden noch einmal wiederholt Versuche gemacht ihn durch Anerbietungen davon abzubringen, aber er lehnte ab. Am 23. Januar nötigte man ihn abzureisen, er wusste anfangs selbst nicht wohin. Die Cardinäle wurden wieder von ihm getrennt und dislocirt. Bei ihrem Scheiden befahl er ihnen, sich auf keinerlei Verträge über zeitliche oder weltliche Angelegenheiten einzulassen. Vom April 1814

[1]) Vergl. die dahin zielenden Aeusserungen desselben bei Ranke, Rom 1815—1823 in seiner hist.-polit. Zeitschrift 1832, S. 6.

an hatte Napoleon keine Macht mehr über ihn. In Cesena versuchte König Murat ihn durch Schilderung der ihm drohenden Gefahren noch von Rom fern zu halten; aber vergeblich: am 24. Mai zog er unter grosser Acclamation mit demselben Pacca, mit dem er gefangen fortgeführt worden war, wieder in Rom ein.

Ein Heiliger und Märtyrer war zurückgekehrt, aber auch ein Papst; früher unterliegend in aller seiner Nachgiebigkeit, hatte er jetzt gesiegt durch seine Unbeugsamkeit. Das war ein Augenblick so günstig für eine Reaction zur Wiederherstellung des Papsttums, wie es einen glücklicheren seit Jahrhunderten nicht gegeben hatte. Dieser Zeitpunkt wurde denn auch rasch und mit grossem Erfolge benutzt, und die neue Wendung wirkte über Rom hinaus in noch viel weiteren Kreisen. „Die restaurirten südlichen Staaten glaubten in der Kirche ihren sichersten Halt zu finden und suchten sich der religiösen Motive zu bemächtigen; die Kirche, die sich durch die entgegengesetzten Bestrebungen dem Verderben geweiht sah, schlug in diesen Bund ein, sie glaubte mit diesen Staaten zu stehen und zu fallen; so bekam die Restauration der Staaten eine kirchliche, die Herstellung der Kirche eine politische Farbe.“[1]) Bald nach Pius' Ankunft in Rom wurden die von den Franzosen begünstigten antikirchlichen Verbindungen der Carbonari, Freimaurer und ähnlicher Gesellschaften als „eine Pest“ verboten. Daran schloss sich die Wiederherstellung des Jesuitenordens durch die Bulle *Sollicitudo omnium* an, wie sehr auch Dominicaner und Franziscaner in Rom sich bemüht hatten sie zu hintertreiben. Sodann wurden noch in demselben Monat August auch alle andern von Napoleon aufgehobenen Orden für hergestellt erklärt und angekündigt, es solle eine neue Reform-Congregation zur Beaufsichtigung und als eine höhere Behörde für alle übrigen Orden niedergesetzt werden. Endlich, auch noch in demselben Monat, wurde auch das Inquisitionsgericht wieder eingerichtet, man sagte auf Veranlassung einer Note des Königs Ferdinand von Spanien. Ausserdem gewann Consalvi auf dem Wiener Congresse für das Gebiet des Kirchenstaates noch mehr als alles 1797 Verlorne wieder: Bologna, Ravenna, Ferrara, Ancona, Camerino, selbst Benevent und Pontecorvo. Damit drang Consalvi freilich trotz der „Solidarität der conservativen Interessen“ nicht durch, dass, wie er auf jenem Congresse verlangte, die deutsche Reichsverfassung mit den geistlichen, seit dem Reichsdeputationshauptschluss (1803) bezws. seit Aufhebung des Reichs aufgehobenen Fürstentümern u. s. w. hergestellt und das Kirchengut herausgegeben werden sollte, ein Antrag, der wohl nur den Zweck hatte, das Prinzip zu retten. Denselben Zweck hatte es wohl auch, dass er, als diese Forderung gänzlich scheiterte, gegen den ganzen Frieden

[1]) Worte Rankes a. a. O. S. 666.

(wie früher der Papst gegen den westfälischen Frieden) protestirte. In die Bundesacte kam auch keine allgemeine Bestimmung über die katholische Kirche, auch die nicht, welche zwar Preussen, Oesterreich u. a. gewollt, aber sowohl der Papst als manche evangelische Mächte nicht gewollt hatten, dass die katholische Kirche unter die Garantie des Bundes gestellt werde.

Dessenungeachtet war der ganze auf Erhaltnng nnd Restanration gerichtete Zug der Zeit den Ansprüchen der katholischen Kirche so günstig, wie es seit mehr als einem Jahrhundert nicht vorgekommen war. Das zeigte sich auch bei den Concordaten, welche der römische Stuhl in den folgenden Jahren mit fast allen grossen Staaten abschloss. Sonst hatte der Streit über die Grenze zwischen Staat und Kirche beide durch die Verschiedenheit von geistlichen und weltlichen Angelegenheiten häufig auseinander gehalten. Jetzt, seit die Revolution ein so entschiedenes antireligiöses Element hatte zu Tage treten lassen, kamen beide in den restaurirten Staaten in engere Gemeinsamkeit. Daher weckten sie auch denselben Fanatismus derer gegen sich, bei welchen Irreligiosität und politische Auflösungssucht Hand in Hand gingen. Diese Verquickung verschiedener Interessen war jedoch auf die Dauer verhängnisvoll, wenn auch für den Augenblick nicht gerade ungünstig. In Spanien wurde das Concordat von 1753 und die pragmatische Sanction Karls III. von 1762 wieder hergestellt. Dort restaurirte Ferdinand VII. auch die nicht blos von Napoleon, sondern auch von den Cortes aufgehobene Inquisition, die nun ihre Dienste wieder gegen die „verderblichen neuen Lehren" ausübte. Auch mit Sardinien und Toscana führten die Unterhandlungen bald zu einem glatten Abschluss. Aber nicht so mit Neapel. Dort weigerte sich erst König Ferdinand den Zelter nach Rom zu schicken, der als das Symbol der Abhängigkeit seines Landes vom heiligen Stuhle galt, und die Jesuiten in das Land aufzunehmen. Endlich nach langen Unterhandlnngen kam zwischen den beiderseitigen Ministern, Consalvi nnd Medici, das Concordat zu Taormina zur Ausführnng, wonach der König die Bischöfe ernennt, während der Papst einen bedeutenden Einfluss auf die Besetzung der unteren Stellen behält und die Correspondenz der Geistlichen mit Rom aller staatlichen Controle entbehrt. Zugleich wurde die geistliche Jurisdiction des Königs sehr beschränkt, wurden die Klöster wieder hergestellt, die Geistlichen zum Gütererwerb berechtigt, die eingezogenen Güter wieder zurückversprochen nnd für jetzt ihre Verwaltung unter zwei neapolitanische und zwei römische Commissare gestellt. Eine nähere Erwägung dieser Bestimmungen ergibt, dass der Papst durch sie weit mehr gewonnen hatte als der König; denn was half dem König die Besetzung von Stellen, wenn die Bischöfe von ihm unabhängig, vom Papste aber abhängig waren?

In Frankreich wünschte Consalvi das Napoleonische Concordat im wesentlichen aufrecht erhalten zu sehen. Es war „das grosse Denkmal seines Lebens". Aber die Bourbons wollten mehr bewilligen, weil sie ihre Dynastie von neuem auf die Kirche zu basiren hofften. Oberstkammerherr Graf Blacas brachte 1816 in Rom ein neues Concordat zu Stande auf der Grundlage, nicht des Concordats mit Napoleon, sondern des alten, zwischen Franz I. und Leo X. (1516) geschlossenen. Demgemäss sollten die Diöcesen von 60 auf 92 vermehrt werden. In den Clauseln der Bulle sollte es dann heissen, der Papst errichte und dotire die Bistümer. Von einer Uebertragung der päpstlichen Gewalt an die Erzbischöfe, von den Freiheiten der gallicanischen Kirche war gar nicht mehr die Rede. Die Bischöfe waren gar nicht in der Stimmung von den alten Freiheiten Gebrauch zu machen, z. B. von ihrem früheren Dispensationsrechte, welches Consalvi noch 1801 erweitert hatte. Man schickte lieber gleich alles nach Rom. Wäre dies Concordat zur Ausführung gelangt, so hätte die römische Curie eine viel ausgedehntere Befugnis in Frankreich gewonnen als vor der Revolution. Allein die Kammern und die Presse regten sich dagegen, so dass es nicht zur Durchführung kam. Indessen wurde doch 1819 ein interimistischer Vergleich geschlossen: die Kammer räumte endlich 18 neue Bischöfe ein. Dagegen erschien 1821 eine königliche Verwahrung gegen hochtönende Bullen, durch welche französische Bischöfe bestätigt worden waren, besonders gegen alle Ausdrücke in ihnen, welche den französischen Gesetzen und den Freiheiten der gallicanischen Kirche zuwiderliefen. So blieben unter Ludwig XVIII. und Pius VII. noch schwankende Verhältnisse in Frankreich zurück. Der Verdruss der Jesuiten darüber führte an verschiedenen Orten, namentlich in mehreren grossen Handelsstädten des südlichen Frankreichs, in Nimes, Toulouse, Poitiers zur Bedrückung und Verfolgung der Protestanten. Die Bedrohungen derselben mit einer neuen Bartholomäusnacht schienen sich wirklich bei der Schwachheit der Beamten erfüllen zu wollen. Es bildeten sich Banden unter fanatischen Führern, welche die Häuser und Kirchen der Protestanten überfielen und die Bewohner verwundeten und mordeten, ohne dass sie dafür hätten bestraft werden können. Der neue Bürgerkrieg, der sich im October 1815 daraus entwickelte, wurde mit neuer Gewalt, mit Erschiessen von Protestanten, sowie auch durch die Dazwischenkunft der Oesterreicher gedämpft. Im Jahr 1818 schienen sich diese Auftritte in Nimes wiederholen zu wollen. Aber dort vereinigten sich die bedrohten Protestanten mit den protestantischen Bewohnern der Cevennen, die ihren Brüdern zur Hülfe kamen. Dadurch wurden die Fanatiker zuerst gezügelt; bald erfolgten dann auch in der Deputirtenkammer und von dem Justizminister Erklärungen, durch welche neuem Unfug vorgebeugt wurde.

Das katholisch-päpstliche Interesse hatte während der Restaurations-

epoche überhaupt zusehends gewonnen. Ihm dienten nicht blos eine namhafte Anzahl von Zeitungen, sondern auch Schriftsteller wie der sardinische Graf Jos. de Maistre, von 1804 bis 1817 französischer Gesandter in Petersburg, besonders in seinen Schriften *Du pape* (1819 3 Bde.) und *De l'église gallicane* (1821) und der Abbé de la Mennais besonders in seinen Schriften *Essai sur l'indifference en matières de la religion* (1817) und *De la religion considerée dans ses reports avec l'ordre politique et civil* (1825 2 Thl.), welche beide den Bestand der Staatsordnung am sichersten auf dem Gehorsam gegen die römische Kirche und den Papst beruhen liessen und den Protestantismus als das Princip der Revolution hinstellten, — Ansichten, bei welchen de la Mennais im Grunde auch noch später geblieben ist, als er sich seit 1830 immer lebhafter für die gedrückten Klassen des Volkes interessirte und in den berühmten *Paroles d'un croyant* die ideale und rechte Kirche aus dem Umsturz des Bestehenden empfahl, während der geistvolle Chateaubriand in seinen Schriften *Genie du christianisme ou beautés de la religion chretienne* (Paris 1802) und *Les martyrs ou le triomphe du christianisme* den Katholicismus idealisirte und hervorhob, wieviel Geist und Poesie in den Lehren und Gebräuchen desselben, namentlich bezüglich der Maria, enthalten sei und wie derselbe dadurch allezeit anregend und veredelnd auf Kunst und Wissenschaft eingewirkt habe.

Am meisten war indessen Rom an der Regelung der deutschen Verhältnisse gelegen. Preussen, ein durch den Protestantismus gross gewordener Staat, hatte durch die Friedensschlüsse bedeutende Landestheile erworben, welche grösstentheils von Katholiken bewohnt waren, so dass jetzt das Zahlenverhältnis der Protestanten zu den Katholiken in diesem Lande auf 37 zu 23 hinauslief. Von den neuen Unterthanen hatten besonders die Rheinländer eine um so grössere Anhänglichkeit an die katholische Kirche, als hier ihre früheren geistlichen Fürsten (Mainz, Trier, Köln) selbst die Landesfürsten gewesen waren und als diese Völker fast immer gern unter dem Krummstab gewohnt und Anhänglichkeit für die geistliche Herrschaft gehabt hatten. Von grossem Ansehn war insbesondere in diesen entfernten Landestheilen ein mächtiger Adel, aus welchem früher die hohen Prälaturen besetzt wurden und welcher dann durch das von den verwandten Kirchenfürsten auf ihn überströmende Kirchengut noch mehr gehoben und zugleich in seiner Vorliebe für diese Kirchenverfassung bestärkt worden war. Und doch musste dafür gesorgt werden, dass so entlegene Provinzen mehr noch durch Liebe und Dankbarkeit als durch Gewalt im Gehorsam gegen Preussen bewahrt und womöglich zu einer neuen Anhänglichkeit an dasselbe geleitet würden. Daher entschloss sich der König Friedrich Wilhelm III. von Preussen, seinen katholischen Unterthanen überhaupt und den rheinischen insbesondere eine vor-

züglich bevorrechtete kirchliche Verfassung zu geben und darüber mit dem Papste eine Uebereinkunft treffen zu lassen, dabei auch mehr zu bewilligen, als selbst Napoleon in seinem ersten Concordat und später eingeräumt hatte. Schon zeigten sich auch 1818 die ersten unruhigen Bewegungen der benachbarten Belgier gegen ihre neue protestantische Regierung. Dort verweigerten die von dem jesuitischen Bischof Moriz v. Broglie zu Gent geleiteten rebellischen Prälaten den Eid auf die eine freie Religionsübung gewährende Verfassung, welche dem König auch die Aufsicht und Leitung des öffentlichen Unterrichts reservirte. Der Bischof v. Broglie musste zwar nach Frankreich auswandern, aber die Ultramontanen gewannen bei ihrer Agitation gegen das Schulaufsichtsrecht des Staates sonderbarer Weise die Unterstützung der Liberalen. Genug, diese Unruhen und die mit der Ermordung Kotzebue's zusammenhängenden gleichzeitigen Vorgänge auf akademischem Gebiete mögen vielleicht den anfangs zögernden König Friedrich Wilhelm III. für neue Befestigung bestehender älterer Verhältnisse günstiger gestimmt haben. Daher wurden 1819 durch die Karlsbader Beschlüsse die Censur und die akademische Lehrfreiheit neu geregelt; 1821 folgte der Congress der Monarchen zu Laibach und 1822 der zu Verona, gelegentlich dessen sich, was, obgleich es unwahr, doch bezeichnend genannt werden muss, das Gerücht verbreitete, dass der König von Preussen katholisch aus Italien zurückkehren werde.

Denn kurz vorher war seitens Preussen mit dem Papst wirklich eine die Verhältnisse der katholischen Kirche in Preussen regelnde Uebereinkunft abgeschlossen worden. Seit 1818 hatte zuerst Niebuhr in Rom unterhandelt, mit um so schnellerem Erfolge, je mehr der Papst den Verfasser der römischen Geschichte persönlich schätzte. Im März 1821 schloss dann der Staatskanzler Hardenberg selbst in Rom den Vertrag ab. Der Ausdruck Concordat wurde vermieden; nur durch gewechselte Noten kam man zu Ende. Die Bulle *De salute animarum* vom 16. Juli 1821 bestätigte das Vereinbarte. Sie wurde am 23. August vom Könige bestätigt, soweit sie die Majestätsrechte der Krone und die Rechte der evangelischen Unterthanen nicht verletze. Nach dieser Bulle wurde nun die katholische Bevölkerung von Preussen in 8 Diöcesen vertheilt. Drei unter ihnen: Trier, Münster und Paderborn stehen unter dem Erzbischof von Köln. Die Erzbistümer von Gnesen und Posen sind für immer zu gleichen Rechten vereinigt; Suffragan des Erzbischofes ist der Bischof von Kulm. Der Fürstbischof von Breslau und der Bischof von Ermeland stehen als eximirte Bischöfe ohne Superiorität eines Erzbischofes unmittelbar unter dem Papste. Die kirchliche Verwaltung unter der Leitung der Bischöfe soll aber nicht eine völlig absolute und unumschränkte sein, sondern dem Bischof stehen Capitel als Collegien sachkundiger Kirchenbeamten und Geistlichen zur Seite. Die Wahl dieser Capitelstellen ist halb dem Papste

und halb dem jedesmaligen Bischof oder Erzbischof überlassen; nemlich den Dompropst ernennt der Papst, den Domdechant der Bischof, die Domherrn alternirend in sechs Monaten der Papst und in den sechs andern Monaten der Bischof oder Erzbischof; nur die Vicarienstellen besetzt, in welchen Monaten sie auch vacant werden mögen, der Bischof oder Erzbischof. Aber zurückgehalten ist doch der Nepotismus, welcher früher vom Papste oder vom Bischofe ausgehend unwissende junge Edelleute in den Besitz der Capitelstellen bringen konnte, durch die Bestimmung, dass keiner aufgenommen werden soll, welcher nicht vorher wenigstens 5 Jahre lang ein katholisches Kirchenamt als Pfarrer oder als Rat eines preussischen Bischofs oder als Professor der Theologie oder als Kirchenrechtslehrer mit Lob gedient hat oder doch *rite Doctor* der Theologie oder des Kirchenrechts geworden sei. Doch soll die letzte Bestimmung noch zehn Jahre suspendirt bleiben. In Münster und Breslau soll je ein Canonicat einem dortigen Professor gegeben werden, und wer in dem Monat zu wählen hat, wo dieses vacant wird, einen solchen zu wählen gehalten sein. In jedem Bischofssitze soll für die angehenden Geistlichen des Bischofs ein nach Verhältnis zahlreiches Seminar sich befinden. Ueber die Wahl des Bischofs bestimmt die Bulle, dass sie aus der Zahl der preussischen Unterthanen, welche die canonischen Erfordernisse haben, erfolgen, übrigens aber dem Capitel frei zustehen soll. Der Papst hofft mit dieser von ihm bewilligten Freiheit ganz Deutschland und auch dem Könige von Preussen einen grossen Gefallen zu thun und behält sich die Einsendung des Wahlinstruments und die Bestätigung vor. Von einem Rechte des Königs ist dabei gar nicht die Rede. Doch ist darüber noch ein besonderes, nicht publicirtes Breve erlassen, dass das Capitel nur aus einer Liste von preussischen Geistlichen wählen soll, welche vorher dem König vorgelegen habe, damit dieser alle, welche ihm unangenehm wären, daraus eliminiren könne. Die Bulle räumt dem König nur das Recht und die Pflicht ein, für den äusseren Unterhalt dieser hohen Geistlichen nach bestimmten Ansätzen zu sorgen.

Mit Baiern war schon im Jahre 1817 ein Concordat zu Stande gekommen, wodurch dieses Land zwei Erzbistümer, München-Freysingen und Bamberg, mit je drei Bistümern: Augsburg, Passau, Regensburg und Würzburg, Eichstädt, Speyer, erhielt, die alle durch königliche Ernennung besetzt werden, während von den Domcapiteln die Hälfte der Stellen der König und die andere Hälfte der Bischof besetzt. Dieses Concordat enthält zwar Bestimmungen, welche die protestantischen Unterthanen, die nach dem Staatsgrundgesetz von 1818 vollkommene Gewissensfreiheit und Gleichberechtigung haben sollen, beunruhigen konnten, indessen hat doch die Regierung in dem Widerspruch des Concordats mit dem Staatsgrundgesetz stets dem letzteren den Vorzug gegeben.

Weit schwieriger waren aber die Verhandlungen des päpstlichen Stuhles mit den kleineren Staaten Deutschlands. Zwar Hannover pacificirte mit Rom nach dem Vorgang von Preussen und erlangte in der Bulle *Impensa Romanorum Pontificum sollicitudo* vom 26. März 1824 eine ähnliche Regelung der kirchlichen Verhältnisse der Bistümer Osnabrück und Hildesheim. Aber Württemberg, Baden, die beiden Hessen, Nassau, Oldenburg und die hanseatischen Städte liessen im Jahre 1818 einen Entwurf zu einem Uebereinkommen mit der Curie durch eine Commission in Frankfurt a. M. aufstellen, die diese zu demokratisch fand und perhorrescirte. Es kam daher in diesen Ländern nur zu einer neuen Eintheilung der Bistümer und zu Verabredungen über die Einkünfte der Bischöfe und ihrer Capitel, nach der Bulle *Provida solersque* vom 16. August 1821, durch welche die sogenannte oberrheinische Kirchenprovinz gebildet wurde mit dem Erzbistum Freiburg an der Spitze und den Bistümern Rottenburg für Württemberg, Mainz für das Grossherzogtum Hessen, Fulda für Kurhessen und Limburg für Nassau unter jenem.

So wurden zwar noch nicht überall im Auslande feste Verhältnisse hergestellt, allein schon das Beispiel neuer Concordate, welche wirklich abgeschlossen worden waren, liess diese Anordnungen auch da wahrscheinlich werden, wo sie noch nicht zu Stande gekommen waren und wo sie doch geboten wurden durch dieselben Umstände, d. h. durch eine namhafte Anzahl katholischer Unterthanen unter Geistlichen, welche sich die Abhängigkeit vom Papste noch nicht entreissen lassen wollten. Es war ja auch die Zeit, wo alle Grossmächte unter dem Einflusse Metternichs gegen die Freiheitsforderungen der Völker zusammenhielten und darum Zugeständnisse derart nicht begünstigten.

Schwieriger fast wurde es für den Papst und Consalvi die inneren politischen Verhältnisse des Kirchenstaats zu regeln. Consalvi konnte auch hier nicht alle Wiederherstellungen früherer Verhältnisse versagen, um diejenigen Einwohner nicht zu verlieren und zu verletzen, welche unter der neuen, französischen Ordnung der Dinge gelitten hatten. Allein auch diese letzteren hatten so viele Freunde, es waren in der Verwaltung so manche entschiedene Mängel durch französische Einrichtungen abgestellt worden, dass auch dies berücksichtigt werden musste. Und wirklich ergriff nun hier Consalvi so sehr ein mehr als vermittelndes Verfahren, eine so beinahe liberale Politik, dass er sich eben hierdurch die Abneigung und das Widerstreben vieler Cardinäle zuzog, denen er auch deshalb verhasst war, weil er sie wenig fragte und fast allein regierte. Allein den in der französischen Zeit entstandenen republicanischen und revolutionären Parteien der Carbonari, und wie sie sonst hiessen, konnte er darum doch nicht genug thun. Das zeigte sich auch noch in den Bewegungen, von welchen der Kirchenstaat und das Papsttum in den letzten Jahren Pius' VII.

getroffen wurden, bei der neapolitanischen, spanischen und portugiesischen Revolution, als den Königen neue Constitutionen abgenötigt wurden. In Spanien wurde die Inquisition aufgehoben, die Jesuiten vertrieben und selbst der päpstliche Nuntius durch die Cortes abzureisen genötigt. Aehnliches ereignete sich auch in den beiden andern Ländern. Dadurch wurde auch der Kirchenstaat und selbst das Papsttum in Mitleidenschaft gezogen. Die geheimen politischen Gesellschaften der Carbonari, Adelfi u. a., durch welche besonders die neapolitanische Revolution zum Ausbruch gekommen, waren auch im Kirchenstaate verzweigt. Die Revolutionen bewirkten auch kirchliche Veränderungen, wie in Spanien; allein sonst erklärten sich die Oppositionsparteien dieser Länder nicht nur nicht gegen die katholische Kirche, sondern eben dadurch zogen sie gerade in diesen Ländern eine desto grössere Menge an sich, dass sie mit Unduldsamkeit gegen andere recht stark für die katholische Kirche Partei nahmen. Die spanische Constitution verbietet die Ausübung jeder andern Religion als der allein wahren römisch-katholisch-apostolischen; und sie war ja auch in Neapel angenommen. Dies machte es sogar möglich, dass in Rom die Gegner Consalvi's unter den Cardinälen, wiewohl es sonst gerade zuviel Liberalismus war, was sie an ihm tadelten, einen Augenblick der Revolutionspartei näher kamen: zwei entgegengesetzte Parteien bedrohten ihn in Rom. Zugleich drohten die Neapolitaner den Kirchenstaat anzugreifen, wenn er nicht fremden Truppen den Durchzug wehre. In Rom selbst kam es am 3. September 1820 zu Bewegungen durch haufenweis entlassene Fabrikarbeiter. Allein so wie der Papst die grösste Ruhe zeigte, so vermittelte auch Consalvi alles mit der grössten Geistesgegenwart, organisirte Bürgergarden, gab ausweichende Antworten und gewann Zeit, bis dann anfangs 1821 der Congress der grossen Mächte zu Laibach die Unterdrückung der Revolutionen beschloss und der König von Neapel von dort ein Schreiben empfing, er könne seinen Eid auf die von den grossen Mächten nicht gewollte Constitution nicht halten. Da rückte alsbald der österreichische General Frimont in Italien ein, welches bald ganz von den Oesterreichern für die nächsten Jahre besetzt gehalten wurde. Nun aber zeigte Consalvi wieder seinen Liberalismus. Er gab seine Zustimmung zu den Laibacher Beschlüssen nicht; er nahm es übel, dass der Kirchenstaat wie die andern italienischen Staaten behandelt und mit zurecht gewiesen wurde u. s. w. Die bei der Revolution Compromittirten wurden so gelinde als möglich bestraft. Dadurch hoffte Consalvi wohl am ersten die Ruhe zu behaupten. Nur konnte ihn der Papst nicht ganz gewähren lassen, sondern musste doch der strengeren Partei der Cardinäle, Pacca u. a., sowie den fremden Einflüssen nachgeben.

Mehr noch temporisirend wurde gegen Spanien zu Werke gegangen. Schon damals griff man nicht nur die Ordensgüter an, sondern die Cortes

verboten auch die Geldsendungen an die römische Curie und boten etwa $^1/_{30}$ als Entschädigung. Aehnliches ereignete sich in Portugal. In beiden Ländern zeigte sich eine starke jansenistische Partei in den Cortes. Dennoch that die päpstliche Regierung auch hier keinen kühnen Schritt gegen die Constitutionspartei, sei es aus Duldsamkeit oder um ein Schisma zu vermeiden. Consalvi erkannte und sprach es öfter aus, dass die geistlichen Waffen des Pontificats in seiner Zeit durchaus nicht mehr anzuwenden seien, weil sie nichts mehr wirkten, also nur lächerlich werden könnten. Vielleicht wollte er auch nichts thun. So brauchte auch gar nichts Neues zu geschehen, als es nun in Spanien ebenso ging wie in Neapel, als dort der Herzog von Angoulême mit einem französischen Heere einrückte, der Herrschaft der Constitution ein Ende machte und den uneingeschränkten König wiederherstellte. Doch dies letzte erlebte Pius VII. nicht mehr. Im Juli 1823 that er einen gefährlichen Fall, von dessen Folgen er sich nicht ganz wieder erholte. Es ist eine schöne Sage, dass er in seiner letzten Krankheit die gewöhnliche Anrede *santissimo padre* nicht mehr recht passend gefunden und demüthig selbst durch *povero peccatore* berichtigt habe. Er starb 81 Jahre alt, am 20. August 1823.

§ 22. Leo XII. (1823—1829) und Pius VIII. (1829—1830).

Card. Wiseman, recollections of the last four popes. Lond. 1858. — *Gavazzi, my recollections of the last four popes. Lond.* 1859. — Köberle, Leo XII. und der Geist der römischen Hierarchie, Leipz. 1846. — Papst Leo XII. nach Artaud von Montor, deutsch bearbeit v. Th. Scherer, Schaffh. 1844.

Hatte Consalvi den Zelanti mehr nur in kirchlichen Dingen nachgegeben, in politischen aber vermittelt und durch Zugeständnisse Ruhe und Ordnung gewahrt, so folgten nun von 1823 bis 1846 drei Papstregierungen, welche in beiderlei Hinsicht eine Reaction gegen alle modernen Forderungen als die alleinige und zugleich ausführbare Pflicht des Papstes hingestellt und befolgt haben.

Nach Pius' Tode wurde nicht Consalvi — er überlebte Pius nur bis zum 24. Januar 1824 — auch kein gemässigter gewählt, sondern ein Cardinal Annibale della Genga, ein Genueser, welcher nach einer ziemlich entgegengesetzten Jugend in kleinlicher Strenge gegen die Sitten des römischen Volkes und seiner unmittelbarsten Umgebung Befriedigung fand und trotz oder eben wegen seiner grossen Thätigkeit in dieser Richtung sich bei Volk und Cardinälen verhasst machte, nur bei den Jesuiten nicht, welchen er das römische Collegium und andere Bildungsanstalten überliess. Auch unter ihm wurden neue Concordate abgeschlossen. Eines derselben mit dem noch ungetrennten Königreich der Niederlande 1827,

worin den Bischöfen die grösste Unabhängigkeit gesichert wurde. Als die Minister dasselbe nun vielfach zu umgehen suchten, konnten die Bischöfe über Bruch des Concordats klagen und dadurch den Hass der katholischen Bevölkerung gegen die protestantische Regierung in einer Weise aufregen, dass dadurch der Revolution und der Losreissung des katholischen Belgiens von dem protestantischen Holland (1830) sehr wirksam vorgearbeitet wurde. Unter Leo XII. gelangten auch die Verhandlungen der Regierungen der sogenannten oberrheinischen Kirchenprovinz mit Rom zum Abschluss, nachdem die Verhältnisse dieser durch die Bulle *Provida solersque* (1821) nur notdürftig geregelt worden waren. Die Bulle *Ad dominici gregis custodiam* (1824), welche 1827 von den betreffenden Staaten angenommen wurde, bestimmt nemlich die Wahl der Bischöfe ähnlich wie in Preussen und verordnet ferner, dass der Papst den vom Capitel gewählten nicht ohne einen sogenannten Informationsprocess verwerfen solle. Der Bischof muss danach vor der päpstlichen Bestätigung dem Landesherrn Treue und Gehorsam schwören. Zugleich wurde der Verkehr der Bischöfe mit dem Papst unter die Aufsicht eines dazu vom Landesherrn bevollmächtigten Beamten gestellt und für alle Verfügungen des Bischofs selbst sowie für die von Rom aus das Placet der Regierungen vorbehalten. Für Kurhessen wurde dies 1831 noch näher durch den §. 135 der Verfassungsurkunde bestimmt.

Inzwischen zeigten sich nun schon in einigen protestantischen Ländern, welche schon früher Concordate abgeschlossen hatten, Schwierigkeiten in der Anwendung derselben. So schon damals in den neuen preussischen Rheinprovinzen. Es war schon früher gewöhnlich geworden, sich bei Einsegnung gemischter Ehen nicht mit Einer Einsegnung, nemlich durch den Pfarrer des Bräutigams zu begnügen, sondern auch eine zweite durch den Pfarrer der Braut folgen zu lassen, und schon dadurch wurde ein Pfarrer herangezogen, welcher der Confession und der Entscheidung des Vaters entgegenstand. Schon damals wurden darüber Klagen laut, dass die Geistlichen sich weigerten gemischte Ehen zu consecriren, wenn nicht das Versprechen gegeben würde, dass die zu erhoffenden Kinder sämmtlich katholisch werden sollten. Das preussische Landrecht bestimmte, „dass niemand ein Recht habe den Eltern zu widersprechen, so lange sie über den ihren Kindern zu ertheilenden Religionsunterricht einig seien“. Obgleich nun freilich eine Declaration vom 21. November 1803 für die damaligen preussischen Staaten festsetzte, dass eheliche Kinder in der Religion des Vaters unterrichtet werden sollten und dass kein Ehegatte den andern zu einer Abweichung von dieser Regel durch Verträge solle zwingen dürfen: so liess sie doch jene häusliche Freiheit nach gütlicher Einigung fortbestehen. Damit war der Geistlichkeit jeder Confession eine

Aussicht eröffnet, durch ihren Einfluss auf den Verlobten ihrer Confession zu bewirken, dass dieser auch den andern Verlobten gütlich zu einem gewünschten Beschlusse wegen der künftigen Kindererziehung bestimmte. Die Art, wie die katholischen Geistlichen die ihnen zu Gebote stehenden Mittel kirchlicher Disciplin anwandten, um diesen Zweck zu erreichen, die Hindernisse und Verzögerungen, welche dadurch der Schliessung mancher Ehe in den Weg gelegt wurden, die Lästigkeit des Zugeständnisses, welches besonders protestantischen Männern, wenn es ihnen auf Eingehung katholischer Geistlichen von ihren Bräuten gütlich abgepresst wurde, doppelt unangenehm sein musste, je sicherer sie sich vor dergleichen geschützt glaubten durch das Gesetz, welches bei Uneinigkeit nur Kinderzucht in der Religion des Vaters aufrecht erhielt, — dies alles liess aber zahlreiche Klagen laut werden. Um diesem Unsegen ein Ende zu machen, dehnte der König zum Schutze der protestantischen Männer in einer Cabinetsordre vom 17. August 1825 nicht nur jenes Gesetz wegen der Kinderzucht in der Religion des Vaters auf die neupreussischen Provinzen aus, sondern verbot auch der Geistlichkeit beider Confessionen, Versprechungen wegen der religiösen Erziehung der zu erhoffenden Kinder aus gemischten Ehen als eine Bedingung der Consecration solcher Ehen zu fordern. Hierauf fingen nun manche katholische Geistliche in den Rheingegenden an, zwar nicht mehr das Versprechen zu verlangen, wohl aber die Consecration der Ehe zu verweigern, wenn jene Zusicherung nicht von selbst angeboten und geleistet wurde. Dies veranlasste neue Beschwerden und Verhandlungen. Die Regierung wandte sich an die Bischöfe. Im vorigen Jahrhundert hatte der nachgiebige Papst Benedict XIV. für ähnliche Fälle in Holland die sogenannte passive Assistenz eingeräumt, d. h. zugelassen, dass mit dem Tridentinischen Minimum, mit der gegenseitigen Zustimmung *coram parocho et duobus testibus*, die Ehe geschlossen und als eine gültige in die Kirchenbücher einregistrirt werden konnte, alles jedoch ohne Billigung, Gebet und Segen. Diese Art der Eheschliessung wurde auch hier als Auskunftsmittel vorgeschlagen. Allein die Bischöfe waren der Meinung, dass es dazu erst einer päpstlichen Erklärung, einer ausdrücklichen Ausdehnung des Benedictinischen Indultes bedürfe; bis diese oder eine noch ausgedehntere Dispensation gegeben sei, könnten sie, die Bischöfe, Zulassung des Aufgebots in katholischen Kirchen und des Dimissoriales der Prediger nur bewilligen, wenn das Versprechen wegen der Kinder gegeben werde, da sie ohne dies nicht consecriren dürften. Darum vereinigten sich 1828 Bischöfe und Regierung dahin, dass beide Theile sich an den Papst selber wandten. Leo XII., der die die deutschen Verhältnisse aus seiner früheren Zeit kannte, soll nicht blos grosse persönliche Verehrung gegen den König von Preussen, sondern auch grosse Bereitwilligkeit gehabt haben, durch eine ausgedehnte Dispensation den

Frieden zu befördern. Aber ehe die Verhandlung zu einem Resultat geführt hatte, starb derselbe am 10. Februar 1829.

Etwas gemässigter als dieser beabsichtigte der nächste Papst, Pius VIII., (vom 31. März bis zum 30. November 1830) zu regieren, wiewohl er früher ebenfalls zu den Zelanti gehört hatte. Francesco Severio Graf Castiglione, geboren am 20. November 1761, ein alter Vertrauter Pius' VII., mit dem er sechs Jahre lang in Frankreich zusammen gelebt hatte, wurde 1816 von Pius VII. zum Cardinal erhoben. Dieser hatte dabei gesagt: „Ich creïre meinen Nachfolger". Und wirklich hatte es Consalvi schon beim Tode des letzteren durchzusetzen gesucht, dass sich dies Wort erfüllen sollte, da Castiglione im Rufe ausgezeichneter Gelehrsamkeit und Frömmigkeit stand. Desto schneller und einmütiger wurde er nach Leo's XII. Tod, insbesondere durch die Bemühungen des Cardinals Albani und der österreichischen Partei, zum Papste gewählt. Aus Dankbarkeit gegen Pius VII. nahm er dessen Namen an. Er war damals 68 Jahre alt und so kränklich, dass er selbst die päpstlichen Kleider nicht ohne Schmerzen tragen konnte; und er war doch so erfahren in den Geschäften und so gewissenhaft, dass er alles selbst ausarbeiten, manches auch seinem Staatssecretär Albani nicht überlassen wollte, der als der Haupturheber seiner Wahl etwas zu eigenmächtig neben ihm regierte. Desto schneller verzehrte sich seine noch übrige Kraft. An den Misbräuchen in der weltlichen Verwaltung seines Fürstentums konnte er in seinem kurzen Regiment nicht viel ändern. Aber er hatte die Freude, dass unter seinem Pontificate im englischen Parlament die Emancipationsacte der Katholiken durchging, durch welche diese in England fast von allen bisherigen staatsbürgerlichen Beschränkungen befreit und ungefähr den protestantischen Dissenters gleichgestellt wurden. Freilich hatte der Papst dabei selbst nicht nur nichts gethan, es war darüber mit ihm nicht nur gar nicht unterhandelt worden, sondern England entschied dabei mit Rücksicht namentlich auf Irland ganz allein in dieser seiner eigenen Sache, und Sir Robert Peel sprach im Parlament den Grundsatz aus, „er wisse, dass es die Gefühle der Engländer empören und der Unabhängigkeit dieses Reichs zuwider sein würde, wenn ein König von England sich an einen auswärtigen Hof um eine Entscheidung wendete, auf welchem Fuss seine eignen Unterthanen stehen sollten".

Nach einem andern Grundsatze verfuhr man in Preussen, wo die Regierung in Sachen der gemischten Ehen eine Entscheidung vom Papste erbeten hatte. Eine solche Entscheidung gab Pius VIII. in seinem Breve an die vier westpreussischen Bischöfe vom 25. März 1830. In diesem Erlass aber gewährte er keine der gewünschten Erleichterungen, hielt vielmehr die Einholung des Versprechens katholischer Erziehung aller Kinder als Bedingung *sine qua non* der Einsegnung fest, indem er sonst nur die

passive Assistenz gestatten wollte. Auch hier soll er, der Kanonist, welcher diese Sache schon unter seinem Vorgänger bearbeitet hatte, das Breve selbst verfasst haben.

Schon nachgiebiger bewies er sich **Frankreich** gegenüber, als dort im Juli 1830 die Revolution ausbrach und ein Regierungswechsel eintrat. Zwar war der Staatssecretär **Albani** noch eilfertiger, die neue Regierung der **Orleans** anzuerkennen, doch auch der Papst gab dem Erzbischof von Paris und andern französischen Bischöfen, welche ihn befragten, ob sie den Eid auf die Verfassung und die Fürbitte für den König leisten sollten, eine begütigende Antwort: als im gleichen Falle **Pius** VII. Ludwig den XVIII. nach dem Sinn des Eides auf die Charte und die Gesetze habe befragen lassen, habe dieser den Bescheid gegeben, dass in diesem Eide keine Verpflichtung zu irgend etwas den Dogmen und Gesetzen der Kirche Widerstreitendem liegen solle und dass derselbe sich nur auf die bürgerliche Ordnung beziehe; es sei nicht zu bezweifeln, dass diese Declaration noch jetzt gültig und ihre Unterscheidung noch jetzt anzuwenden sei; mit Freuden habe er die Versicherung des neuen Königs **Louis Philipp** erhalten, die katholische Religion und ihre Diener kräftig schützen zu wollen. Damit wich der Papst allerdings einem neuen Zwiespalte aus, ohne zugleich den Rechten der Kirche etwas zu vergehen. Noch vor Ende des Jahres 1830 starb er indessen, als schon die Revolution ihre Wellen von Frankreich nach Italien hinüberspielen liess.

§ 23. Gregor XVI. (1831—1846).

Aus dem Leben Gregors XVI., Wien 1831. — B. **Wagner**, Gregor XVI., Sulzb. 1846. **Wiseman**, Erinnerungen an die vier letzten Päpste, 2 A., Regensburg 1858. — **Ruth**, Geschichte von Italien 1815—1850, Heidelberg 1867. — ***Gaetano Moroni***, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica.* — *L. C.* ***Farini***, *lo stato Romano dell' anno* 1815 *al anno* 1850, *Tur.* 1841. 3 *Bde.* — O. **Mejer**, die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Gött. u. Leipz. 1853, 2 Bde. — **Honke**, Gregor XVI. in Herzog's Realencyklopädie. 5. Bd. S. 342—47. — K. **Hase**, Die beiden Erzbischöfe, Lpz. 1839. — *C.* ***Niedner***, *Philosophiae Hermesii explicatio et existimatio, Lps.* 1838. — **Perrone**, Zur Gesch. des Hermesianism., Regensb. 1839. **Elvenich**, Der Hermesianism. u. Perrone, Berl. 1844. — ***Elvenich***, *Acta Hermesiana, Gott.* 1836. — ***Braun*** *et* ***Elvenich***, *Meletemata theolog. Lips.* 1838.

Mehr als zwei Monate vergingen, bis man sich wieder über einen neuen Papst vereinigte. Die Cardinäle wie die Päpste selbst werden gern eingetheilt in Diplomaten und Mönche, und die ersteren unter diesen, **Albani**, **Pacca** u. a. scheuten sich die Würde anzunehmen zu einer Zeit, wo noch eine weitere politische Einwirkung der französischen Julirevolution in Italien und dadurch ein sehr schwieriges Pontificat zu erwarten war.

So einigte man sich endlich über einen „Mönch", einen vorwiegend kirchlich und theologisch gesinnten Papst, gerade zu einer Zeit, wo ein diplomatischer nötig zu sein schien. Es war der Cardinal Mauro Cappellari, ein alter Camaldolenser, lange Beamter bei der Propaganda und früh als curialistischer Schriftsteller bekannt geworden. Er war 66 Jahr alt, als er die päpstliche Würde als Gregor XVI. annahm. Die Annahme dieses Namens, der zwei Jahrhunderte unbenutzt geblieben, kündigte seinen Mut an und zugleich seine Bereitwilligkeit, mehr ein kirchliches als ein italienisch-fürstliches Pontificat zu führen. Diesen Ruhm hat er auch in dem Masse behauptet, dass er in seiner Nähe, in Rom und Italien, wegen Vernachlässigung der italienisch-weltlichen Angelegenheiten über den kirchlichen, häufige Klagen hervorrief und um so mehr Unzufriedenheit erregte, als er nun auch seinen kirchlichen Pflichten nur durch Festigkeit im Widerstand gegen jede Neuerung genügen zu können meinte. War hier die Reaction eine absichtliche, so wurde sie auf dem weltlichen Gebiete, schon dadurch dass nichts geschah, eine unwillkürliche. Aber auch in dieser Richtung wurde sie zu einer absichtlichen bei den Staatssecretären, welchen der theologische Papst immer vollständiger alles überliess; Albani, Bernetti und zuletzt der Genueser Lambruschini betrugen sich als seine Gehülfen sehr selbständig. Daher hat man Gregor in den letzten Jahren und im Vergleich zu seinem Nachfolger auch „den letzten Papst", d. h. im alten Stil, genannt, auch wohl in dem Glauben, als werde kein solcher mehr folgen können. Allein so hat es schon oft in der Papstgeschichte ausgesehen, so sah es besonders unter Pius VI. und VII. aus, und doch folgte da gerade aus dem anscheinenden Untergang die Restauration. Dasselbe geschah bei Gregor selbst gleich zu Anfang seines Pontificats.

Denn hier ging rasch in Erfüllung, was schon die Cardinäle im Conclave selbst besorgt hatten. Ueber den ganzen Kirchenstaat verbreitete sich eine Verschwörung, an welcher sich auch Mitglieder der bonapartischen Familie, namentlich der spätere Kaiser Napoleon, betheiligten, welche echt napoleonisch den Papst auf das Geistliche reducirt sehen wollten. Im Norden, in Bologna, Spoleto, Ancona kündigte man dem Papste den Gehorsam auf. Vor Ende Februar 1831 hatten mehr als eine Million sich für losgerissen erklärt. Nur 17 Orte waren dem Papste treu geblieben. In Rom war der Aufstand infolge von Anzeigen einiger der Verschworenen verhindert worden; während des Carneval sollte das päpstliche Militär überfallen werden. Allein die Insurgenten hatten keine tauglichen Soldaten und keine Waffen. Manche wichen auch vor dem unerschrockenen Entgegentreten einzelner Prälaten, wie des jungen Erzbischofs von Spoleto Mastai Feretti, des späteren Papstes Pius IX., zurück. Im März rückten dann die Oesterreicher unter Frimont wieder ein, mit Zustimmung Russlands, wofür Gregor durch Allocution und Encyklica die polnische In-

surrection missbilligen musste. Dies und die im Juli 1831 gegebene Verheissung einer Gemeine- und Provinzialverwaltung, die mehr aus Weltlichen bestehen sollte, von welcher aber nachher nur weniges ausführbar befunden wurde, ferner die Schliessung der Universitäten auf ein Jahr, dazu viele Gefangennehmungen u. a. stellten die Ruhe einigermassen wieder her. Und so wechselten auch in den folgenden Jahren kleine Amnestien und grosse Gewaltthaten neben zunehmender Verwahrlosung der ganzen Landesverwaltung. Die Finanzen waren so beschaffen, dass schon bei der Anleihe von 1832 das Haus Rothschild wenig mehr als die Hälfte hergab und dass 38 Millionen Scudi Schuld und ein jährliches Deficit von einer halben Million sich herausstellten. Die Aecker lagen wüste, Industrie und Handel vollständig darnieder. Die Armee war theils unzuverlässig, theils bestand sie aus Schweizern. Gegen 2000 lebten in der politischen Gefangenschaft oder in der Verbannung. Aber während alle diese Not den ausländischen Mönch, der zum Landesherrn geworden war, gleichgültig liess, hinderte sie ihn und seine Staatssecretäre, darunter den ebenso mönchisch-kirchlichen Lambruschini, durchaus nicht für die katholische Kirche höchst energisch zu wirken. Kein Papst wird so viel als er erreicht haben in Begründung neuer Bistümer und apostolischer Vicariate in allen Welttheilen. Noch als Papst war ihm das, was er als Präfect der Propaganda erstrebt hatte, die Hauptsorge, nemlich die Wiederheranziehung der abgefallenen Christen. Alle darauf bezüglichen Congregationen und Bildungsanstalten erfreuten sich seiner eifrigsten Fürsorge. Unter Gregors Regierung sind über 32 apostolische Vicariate und über 15 neue Missions-Bistümer gegründet worden. Ausser den Jesuiten, welchen Gregor 1836 das Collegium der Propaganda übergab und welche in 92 Missionen 686 Missionare lieferten, waren damals (1843) noch 43 Collegien und 30 Orden mit Ausbildung und Aussendung von Missionaren beschäftigt. Freie Vereine unterstützten diese Missionen in einem Masse, dass allein die französische *Association de la foi* 1843 eine Jahreseinnahme von 3,562,088 Franken hatte, wovon 547,111 in Europa verwendet worden waren. Durch alle diese Bemühungen und Veranstaltungen war bis zum Jahr 1843 soviel erreicht worden, dass der katholischen Kirche 160 Millionen angehörten, davon 155 Millionen als bereits dem hierarchischen Verbande in 731 Diöcesen zugeordnet und noch 5 Millionen als nach Missionsrecht 71 apostolischen Vicaren und andern Beauftragten untergeben. Für diese grössere Gemeine liess es Gregor nicht fehlen an allgemeinen Verfügungen von ungleichem Werte, wie die erneuten Verbote des Sclavenhandels, der Bibelverbreitung und der Bibelgesellschaften. Unter die Cardinäle, welche sonst nur aus Sprösslingen gewisser vornehmer römischer Familien bestanden und dadurch einen aristokratischen Charakter hatten, nahm er die beiden gelehrtesten Philologen und Sprachkenner Italiens auf, ohne nach ihrer Abkunft zu fragen,

nemlich Angelo Mai (geb. 1782, gest. 1854) und Giuseppe Mezzofanti (geb. 1774, gest. 1849), beide früher Bibliothekare am Vatican, der letztere wegen seiner Bekanntschaft mit mehr als 60 alten und neuen Sprachen wie kein anderer geeignet zum Vorsteher des *Collegium urbanum*, dessen Pfingstwunder am Epiphanienfest er fortwährend durch seine eigne Existenz realisirte. Gregor erweiterte auch das vaticanische Museum durch eine ägyptische, hetrurische und christliche Abtheilung.

Zu den einzelnen Ländern änderte sich unter ihm die Stellung des Papsttums fast überall zum grossen Vortheil für dasselbe. Selbst ausserhalb Europas erhielt die katholische Kirche grossen Zuwachs durch die neuen Diöcesen und Vicariate in Amerika und Asien, besonders in China, einige auch in Afrika und Australien. Zu den europäischen Ländern trat dieselbe Kirche freilich in ziemlich ungleiche Verhältnisse. In dem Streit der Brüder Don Pedro und Don Miguel in Portugal nahm Gregor Partei für den letzteren, erkannte ihn, den Prätendenten der kirchlicheren Partei, wenigstens als König an und liess ihn zuletzt auch in Rom ein Asyl finden. Seit 1841 kam es indessen wieder zu Annäherungen des Papstes an die Tochter Don Pedro's, Dona Maria de Gloria; der Papst schickte ihr die goldene Rose und nahm Patenstelle bei ihrem Sohne an. Aehnlich ging es in Spanien. In dem Bürgerkrieg, welcher hier sogleich nach dem Tode Ferdinand's VII. 1833 darüber ausbrach, dass dieser zu Gunsten seiner 1830 nachgeborenen Tochter Isabella das salische Gesetz aufgegeben hatte und dadurch den Ansprüchen seines Bruders Don Carlos auf die Nachfolge entgegengetreten war, verstärkten die Regentin und ihre meisten Ratgeber die Mittel des Staats und ihrer Regierung durch starke Eingriffe in das Kirchengut, während Don Carlos, welcher die schmerzensreiche Mutter Gottes zur „Padrona und Generalissima" seines Heeres erklärte, die Hoffnungen und Neigungen des Klerus und der kirchlichen Partei an sich zog. Auf die Seite des letzteren stellte sich auch Gregor: seine Allocution im Februar 1841 rügte die Aufhebung der Klöster, die Verkäufe des Klosterguts, die Beschränkung der Bischöfe bei Besetzung der geistlichen Stellen und erklärte den Gesetzentwurf wegen Besoldung der Geistlichen für null und nichtig; und wie in den Tagen Clemens' XIII. und Aranda's wurde Rom mit vertriebenen spanischen Geistlichen überfüllt, welche lieber dem Papst als ihrer inländischen Obrigkeit gehorchen wollten. Allein seitdem 1845 durch die Verzichtleistung des Don Carlos zu Gunsten seines Sohnes und nachher durch dessen nicht ebenbürtige Ehe die Successionsfrage erledigt worden war, näherte man sich wieder; 1844 wurde der Verkauf von Kirchengütern sistirt, von welchen bis dahin für 626 Millionen Realen veräussert worden waren, und so hatte der Papst noch vor seinem Tode die Freude ein so altkatholisches Land in seine Obedienz zurückkehren zu sehen.

In Frankreich hatte die Regierung der Orleans fast dieselbe Dauer wie die Gregor's, und Louis Philipp suchte wie Napoleon die Befestigung seines Regiments in zunehmendem Anschluss an den Papst und in der Begünstigung der Hierarchie in Frankreich, liess aber hier wie sonst deren Gegner gewähren und ihren Kampf selbst ausfechten. Die neue Charte vom Jahr 1830 sicherte zwar allen Religionen Freiheit und Schutz zu, aber sie sprach zugleich aus, dass die katholische Religion als die Religion der grossen Mehrzahl der Franzosen ein besonderes Recht habe auf diese Freiheit und diesen Schutz. Nur eben darüber, wieviel hiermit eingeräumt sei, konnte lange gestritten werden zwischen den Bischöfen und allen denen, welche für die Universität, d. h. für das ganze höhere und niedere Unterrichtswesen, Unabhängigkeit von der Kirche erstrebten. Es gab viele Stellen, welche die einen und die andern mit den Ihrigen zu besetzen wünschten. Dabei waren die Doctoren noch auf die vier Artikel der gallicanischen Kirchenfreiheiten verpflichtet, auf welche die Bischöfe keineswegs drangen und gegen welche geistvolle Eiferer, wie 1844 Graf Montalembert, hastig stritten. Auch die öffentliche Wiederanerkennung der Jesuiten, deren sich schon über 200 im Lande befanden, wurde um dieselbe Zeit gefordert, aber noch nicht durchgesetzt. Eine solche Rivalität konnte hier noch heilsam erscheinen, denn auch durch die Fähigkeit und den Eifer von Ministern wie der Protestant Guizot war die Zahl von Bildungsanstalten noch lange nicht erreicht worden, welche schon vor der Revolution vorhanden gewesen; im Jahr 1763 gab es 562 Collegien bei einer Bevölkerung von 25 Millionen und 1843 nur 358 Collegien bei einer Bevölkerung von 34 Millionen.

In England veränderte sich in den öffentlichen Verhältnissen zwar nichts, aber durch einzelne Uebertritte und sonstigen Zuwachs vermehrte sich die Zahl der Katholiken ungeheuer. Nach der Statistik der Propaganda von 1843 waren damals in der Stadt London 165,030 Katholiken, also ungefähr eben so viele, wie gleichzeitig in Rom selbst. In den letzten fünf Jahren hatte die Zahl derselben um 26,226 zugenommen. Vier neue apostolische Vicariate waren 1840 zu den vier früheren für England hinzugefügt worden. Blos in England ohne Wales, Schottland und Irland gab es nach Gregor's Pontificat im Jahr 1847 nicht weniger als 622 katholische Kirchen und Kapellen, 11 Collegien, 8 Mönchsklöster, 34 Nonnenklöster und 818 Priester, während 1792 in England und Wales nur 35 kleine Kapellen gezählt worden waren. Die katholische Bevölkerung in England und Schottland, welche sich im Jahre 1821 nach officieller Zählung auf 500,000 belief, hob sich unter Gregor fast bis auf 4 Millionen. Noch in seinem Todesjahr liess Gregor nach diesen glücklichen Erfolgen ein neuntägiges Bittfest in der Jesuitenkirche del Gesu um weitere Ausbreitung

des katholischen Glaubens in England begehen.[1]) Selbst in Dänemark, wo noch 1827 Landesverweisung auf den Uebertritt zur katholischen Kirche gesetzt war, gewannen die dortigen Katholiken, ungefähr 2000, unter Gregor etwas mehr Befreiung; weniger noch in Schweden, und noch weniger wohl in Russland. Im Gegentheil hatte dort die katholische Kirche grosse Verluste zu erleiden. Dort gehörten in den südlichen, vormals polnischen Gegenden viele Tausende noch zu jenen griechischen Christen, welche man „unirte Griechen“ nennt und welche in Folge der Unionsverhandlungen im 15. und 16. Jahrhundert, besonders 1597 unter Clemens VIII., den Papst anerkannt hatten. Schon aber bei der Theilung Polens wurden nun unter Katharina diese unirten Griechen in vielerlei Weise genötigt, sich wieder ganz der alt-griechisch-russischen Kirche anzuschliessen. Und dasselbe ist nun noch mehr seitens der Regierung in neuster Zeit betrieben worden. Infolge des Beschlusses einer Synode vom 24. Februar 1839 sind fast auf einmal 1600 Geistliche und Mönche und einige Millionen Laien „unirter Griechen“ wieder mit der russischen Kirche vereinigt worden. Darüber klagte denn auch Gregor in einer Allocution vom 22. November 1839, welche russischerseits durch geschärfte Verbote der Proselytenmacherei für die katholische Kirche erwiedert wurde. Als Kaiser Nikolaus im December 1845 den Papst in Rom besuchte, benutzte dieser, das Oberhaupt der lateinischen Kirche, die Gelegenheit von dem Kaiser, dem Oberhaupte der griechischen Kirche, günstigere Concessionen zu erwirken. Es war ein seltsames Zusammensein beider unter Einem Baldachin. Der Kaiser sei ja Selbstherrscher und Herr des Gesetzes, soll der achtzigjährige Papst zu seinem hohen Besuche gesagt haben, und über das Gesetz gestellt könne er dasselbe ändern und nachgeben; aber er selbst, der Papst, stehe in einem höheren Dienst und unter einem Gesetz, welches er nicht selbst gegeben habe, er könne nicht nachgeben. Auf solche Festigkeit werden begütigende Antworten seitens des Kaisers gefolgt sein; doch *ha negato molto, promesso poco e farà nullo*, soll Cardinal Lambruschini gesagt haben.

Zu den deutschen Ländern wurde unter Gregor XVI. zwar ein ziemlich verschiedenes, aber doch ein fast durchaus günstiges Verhältnis erreicht. Ausser drei apostolischen Vicariaten zu Osnabrück für Bremen, Hamburg, Lübeck, Schwerin u. a., zu Dresden für das Königreich Sachsen und zu Anhalt, welche also als Missionen der Propaganda zugewiesen sind, gehört alles übrige deutsche Land, wo Katholiken wohnen, zur Hierarchie, und die dortigen Katholiken stehen unter Bischöfen, welche mit dem Papste Verbindung haben und von ihm anerkannt sind. Während Oesterreich, wo die meisten josephinischen Verordnungen noch nicht aufgehoben waren,

[1]) Augsb. Allg. Z. 1846. S. 219.

sondern nur gelinder gehandhabt wurden, dadurch eine viel freiere Stellung zum Papsttum hatte, aber freilich durch seine italienischen Besitzungen das päpstliche und das eigne Interesse fast zu identificiren versucht war; während in Ungarn die Stände sich sehr entschieden, namentlich in Sachen der gemischten Ehen, den Executionen der letzten päpstlichen Breven widersetzt hatten; während selbst noch in Süddeutschland, namentlich in Baden und Württemberg, die hauptsächlich durch den Professor Jos. Michael Sailer in Dillingen, durch den Oberkirchenrat Benedict Maria Werkmeister in Stuttgart und durch den Generalvicar Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg zu Constanz verbreitete liberalere und mildere Richtung unter der katholischen Geistlichkeit auch in einer lebendigeren Fühlung mit deutschem Wesen und evangelischer Frömmigkeit blieb: wurde Baiern, freilich das seit dem 16. Jahrhundert dem Papst ergebenste Land, unter Gregor XVI. eine Zeit lang der Sitz und Mittelpunkt einer durch Mut und Eifer, aber auch durch Geist und Gelehrsamkeit einflussreichen theologischen und historischen Schule, von welcher ziemlich weithin eine Idealisirung und Schätzung des unter einem starken geistlichen Schwerte von dem weltlichen möglichst emancipirten Kirchenregiments als eines Schutzes nicht nur für geistliche, sondern auch für geistige Interessen ausging und in welcher die Dienstbarkeit gegen den Papst bereitwillig gelobt und gepflegt wurde. Ausser dem Könige hatte diese Richtung ihre Hauptvertreter in dem Grafen Reisach, dem Coadjutor des Erzbischofs von München, der in dem jesuitischen *collegium germanicum* zu Rom, aber auch auf deutschen Universitäten gebildet worden war; sodann in Joseph v. Görres, dem Begründer der „Historisch-politischen Blätter", der noch jetzt, wie es im Mittelalter geschehen, die Hierarchie als eine Schutzwehr der Freiheit und des Geistes gegen weltlichen Despotismus und rohen Materialismus betrachtete, mit der ganzen Kraft seiner Begeisterung verehrte und mit seiner ganzen Beredsamkeit feierte; ferner in Phillpps, dem ehemaligen protestantischen Berliner Professor, in J. J. Döllinger, dem später die charismatische Bedeutung der deutschen Wissenschaft und des deutschen Volkstums mehr und mehr anerkennenden Kirchenhistoriker, in dem Geschichtsprofessor Höfler, in Franz v. Baader und in vielen andern, die ausserdem noch von Apologeten der katholischen Kirche, wie von den Convertiten Fr. Schlegel und Adam Müller, ganz besonders aber von dem geistvollen Symboliker Möhler (geb. 1796, gest. 1838) auch in ihrem Eifer gegen den Protestantismus unterstützt wurden.

Die von der geschilderten Richtung ausgehenden Anregungen und verwandte von Belgien herüber wirkende Stimmungen trugen auch in Preussen dazu bei, dass die früher erwähnten Differenzen der Regierung mit ihren katholischen Bischöfen und dem Papste in Betreff der gemischten Ehen jenen zuletzt nur weitere Zugeständnisse und Befreiungen eintrugen.

Es gab in Rheinpreussen eine mächtige und eifrige Partei, welche der Regierung schon als einer protestantischen widerstrebte. Sie hatte ihren stärksten Anhang unter dem rheinischen Adel, der die Zeiten der geistlichen Kurfürsten, wo er mitherrschte, nicht vergessen konnte. Dazu gehörten neben den Professoren Windischmann, Walther und Klee zu Bonn auch der Bischof von Münster Casp. Max v. Droste-Vischering und sein Bruder der Weihbischof Clemens August v. Droste-Vischering, der sich schon 1817 durch seine Schrift „über die Religionsfreiheit der katholischen Kirche" sowie als Generalvicar in der napoleonischen Zeit als einer der heftigsten Eiferer erwiesen hatte. Es gab daselbst aber auch eine der Regierung geneigtere Partei. Führer und Vertreter derselben waren der erste preussische Erzbischof von Köln, Ferd. Aug. Graf von Spiegel[1]), und ebenso die meisten Lehrer der unter die besondere Aufsicht des Erzbischofs von Köln gestellten katholischen theologischen Facultät zu Bonn, insbesondere die Schüler und Nachfolger des 1831 verstorbenen Professors der Theologie Georg Hermes. Die Schriften dieses Professors waren zwar mit dem Tridentinum nicht in Widerspruch getreten, allein die 1819 zu Münster erschienene „Einleitung in die christl. katholische Theologie" stellte doch eine aus Reminiscenzen kantischer Lehren compilirte Voruntersuchung über die menschliche Erkenntnisfähigkeit an die Spitze; er wollte in dem genannten Buche beweisen, dass es erlaubt sei, vom Zweifel auszugehen und sich dann erst in der eigentlichen Theologie der Autorität der Offenbarung zu unterwerfen, dass also ohne Nachtheil des Glaubens auch ein wissenschaftliches Prüfungsrecht gewahrt werden könne und müsse. Dieser Lehre und ihrer Anwendung auf die katholische Theologie hingen an: Braun, Achterfeld, Vogelsang, v. Droste-Hülshoff u. a. Es stand also hier ähnlich wie in Frankreich und Belgien: eine freiere und mehr philosophische Richtung wurde gegen die romanistischen Eiferer von der Regierung begünstigt und unterstützt und diese hermesianische Schule katholischer Theologen von ihr sowohl als vom Erzbischof v. Spiegel zum Verdrusse ihrer Gegner in Bonn geduldet und gehegt.

Diese Gegensätze mussten verhängnisvoll werden in dem Streit, welchen die preussische Regierung noch mit den Bischöfen und dem Papste in Betreff der gemischten Ehen führte.[2]) Auch Gregor XVI. hatte nemlich nach vierjähriger Verhandlung in dieser Angelegenheit nicht mehr bewilligt als seine Vorgänger. Darum suchte die Regierung von ihren eignen Bischöfen etwas Günstigeres zu erreichen. In einer Uebereinkunft zu

---

[1]) Hase, Die beiden Erzbischöfe, Leipz. 1839.

[2]) Nippold, die verschiedenen Stadien des sogenannten preussischen Kirchenstreits in den Preuss. Jahrbüchern Jahrg. 1869.

Berlin erklärten sich der Erzbischof v. Spiegel am 19. Juni 1834, bald darauf aber auch die übrigen Bischöfe von Münster, Trier und Paderborn darin einverstanden, dass man das Breve Pius' VIII. zwar publiciren wolle, aber mit einer Aufforderung an die Geistlichen nicht nur zu möglichst milder Handhabung des Breves, sondern auch dazu, in allen zweifelhaften Fällen bei den bischöflichen Generalvicariaten anzufragen. Auf Grund dieser Verabredung erhielten dann diese letzteren unterm 22. October 1834 für solche Anfragen eine Instruction, nach welcher die Geistlichen zum Erlassen des Versprechens wegen der Kindererziehung, zum Consecriren in allen Fällen, wo eine mildere Beurtheilung berechtigt sei, kurz: zum Umgehen des Breves ermächtigt sein sollten. So schien die Ruhe, die man wünschte, erreicht zu sein. Da aber starb der Erzbischof v. Spiegel am 2. August 1835, und sogleich war die nächste Folge seines Todes die, dass infolge der Zusammenstellung einer Anzahl hermesianischer Lehrsätze durch Windischmann in München und nach deren Beförderung an die Münchener Nuntiatur und durch diese an den römischen Stuhl die päpstliche Verdammung dieser Lehren durch das Breve *Dum acerbissimas* vom 26. September 1835 erfolgte[1]) und dass zugleich der fanatische Weihbischof Clemens August v. Droste-Vischering zum Nachfolger des ihm so unähnlichen Grafen Spiegel erwählt wurde. Die preussische Regierung bestätigte diese Wahl. Freilich hatte sie sich vorher von dem Gewählten versprechen lassen, dass er sich „hüten wolle, jene über das Breve Pius' VIII. in den vier Sprengeln getroffene Vereinbarung nicht aufrecht zu erhalten oder gar umzustossen, sondern dass er sie nach dem Geiste der Liebe und Friedfertigkeit anwenden werde." Allein dies hielt ihn wenigstens nicht zurück — vielleicht hatte er jene Vereinbarung auch nicht ganz gekannt — völlig anders, als bisher geschehen war, zu verfahren.

Ehe das Breve *Dum acerbissimas*, dessen Aufhebung die Professoren Braun und Elvenich bei ihrer Anwesenheit in Rom vergeblich durchzusetzen suchten, weil sie gegen den dogmatischen Kritiker der verdammten Lehren, den Jesuiten Perrone, welcher kein Deutsch verstand, nichts ausrichten konnten, publicirt worden war, liess derselbe durch die Beichtväter die hermesischen Schriften, für das Sommersemester 1837 aber auch den Studenten der katholischen Theologie die Vorlesungen aller der Bonner Professoren verbieten, welche als Hermesianer angesehn wurden

[1]) Es bleibt ewig ein unlöslicher Widerspruch, dass der Papst in diesem Breve den Vernunftgebrauch in Glaubenssachen verwarf, während er noch kurz vorher in dem am 20. December 1834 gegen den Vernunfthass des Professors Bautain in Strassburg gerichteten Breve für denselben und für die demonstrirende Methode eingetreten war. Das beiden Breven Gemeinsame ist nur der Widerwille gegen deutsche philosophische Einflüsse.

und von welchen er Braun und Achterfeld suspendirte. Dann liess er, gleichfalls ohne Genehmigung der Regierung, den Beichtvätern auch 18 Thesen zur Unterschrift vorlegen, meist gegen bermesianische Lehren gerichtet, darunter aber auch die, dass der Unterschreibende sich seinem Erzbischof durchaus und ohne Vorbehalt unterwerfen und von ihm an niemand als an den Papst appelliren wolle. Zugleich weigerte er sich die Consecration der Ehen ohne das Versprechen wegen der Kinder, und die Instruction an die Generalvicariate, überhaupt die bestehende Praxis, zu dulden.[1] Da aber der Erzbischof damit das Versprechen vor seiner Wahl gebrochen zu haben schien (er behauptete freilich, die Instruction an die Generalvicariate nicht gekannt und nicht mitgemeint zu haben) und hiervon nicht ablassen wollte, so fand die preussische Regierung, dass ihr nichts als Gewalt gegen ihn übrig bleibe. Am 25. November 1837 wurde er daher von Köln gefangen nach Minden geführt, während das Erzbistum von dem Domcapitel unter dem Generalvicar Hüsgen verwaltet wurde. Die preussische Regierung rechtfertigte diesen Schritt durch eine „Darlegung des Verfahrens der preussischen Regierung gegen den Erzbischof von Köln."[2] Diese Vorfälle aber erregten nun eine weitgreifende Sympathie und Theilnahme zu Gunsten des Erzbischofs, der hier für seine Gewissenhaftigkeit ein kleiner Pius VII. und Märtyrer geworden zu sein schien und ferner jede Aufforderung zu resigniren zurückwies. Laut klagte sogleich der Papst in der heftigen Allocution vom 10. December 1837. Dem preussischen Gesandten am päpstlichen Hof, Ritter v. Bunsen, wurde nur die Ableugnung der Uebereinkunft gestattet und derselbe so genötigt abgerufen zu werden. Mit dem Jahr 1838 erschollen dann besonders von Baiern aus in zahlreichen Schriften und Zeitschriften zum Theil sehr beredte Acclamationen für das Verhalten des Erzbischofs, so namentlich in dem „Athanasius" von Görres. An manchen Orten am Rhein kam es zu Volksbewegungen, die aber unterdrückt wurden.

Nun spielte sich dieser Streit auch noch gar aus den westlichen in die östlichen Provinzen der Monarchie. Der Erzbischof von Posen-Gnesen, Martin von Dunin, für dessen Diöcese das Breve gar nicht gegeben war, in dessen Gebiet vielmehr nach der milderen Praxis gemischte Ehen ohne gefordertes Versprechen wegen der Kinder unbedenklich eingesegnet wurden, bat um das Placet zu dem Breve für Posen, und als dies abgeschlagen wurde, erklärte er nicht gehorchen zu können und rief seine

[1]) Daneben hatte auch der Bischof von Trier kurz vor seinem Tode über seinen Beitritt zu der erwähnten Uebereinkunft Reue empfunden und dies und das ganze Factum den 10. November 1836 an den Papst berichtet, so dass es vergeblich war und auch sehr schadete, was preussischerseits auch versucht wurde, dasselbe gegen den päpstl. Hof eine Zeit lang abzuleugnen.

[2]) Berlin 1838, gr. 8, bearbeitet von Bunsen.

Geistlichen zu gleicher Widersetzlichkeit auf. Bald sprach sich eine zweite päpstliche Allocution vom 13. September 1833 auch darüber beifällig aus, und durch Theilnahme der sämmtlichen preussischen Bischöfe wurde diese Angelegenheit immer mehr eine grosse öffentliche Frage. Da berief man um dieselbe Zeit den Erzbischof v. Dunin nach Berlin. Aber er zeigte sich schwierig. Infolgedessen wurde ihm das Erkenntnis des Oberlandesgerichts zu Posen publicirt, das ihn wegen Missbrauchs der Amtsgewalt zu sechs Monat Festung und zum Verluste seiner Würde verurtheilt hatte. Das veranlasste ihn zur Flucht aus Berlin nach Posen, von wo er aber dann auf einen Cabinetsbefehl vom 5. October 1839 gefangen nach Kolberg geführt wurde, während er das Interdict über seine Diöcese aussprach.

So stand die Sache, als Friedrich Wilhelm IV. seinem Vater am 5. Juni 1840 als König nachfolgte. Dieser, ein mit der katholischen Kirche sympathisirender Fürst, suchte die Mishelligkeiten durch grössere Nachgiebigkeit zu beseitigen. Er liess alsbald den Erzbischof von Posen frei, welcher dann in einem Hirtenbriefe wohl den Frieden mit Andersgläubigen empfahl, zugleich aber doch den Geistlichen einschärfte, auf dem mehr erwähnten Versprechen vor der Einsegnung von gemischten Ehen zu bestehen. Der Erzbischof von Köln durfte zwar nicht nach Köln zurück, erhielt aber an einem bairischen Bischof von Geissel einen ihm gleichgesinnten Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge; und wirklich ist dieser auch im October 1844 als Erzbischof an dessen Stelle getreten und 1850 zum Cardinal erhoben worden. Schon als Coadjutor setzte dieser die Strenge seines Vorgängers gegen die Universität Bonn fort. Einige der Professoren, Vogelsang und Hilgers, unterwarfen sich ohne Weiteres; andere, Braun und Achterfeld, fügten sich zwar in der Lehre ganz der päpstlichen Entscheidung, bezweifelten aber, ob damit die Lehren von Hermes wirklich betroffen würden, beanstandeten also die *quaestio facti*, was für die Regierung Grund genug war, sie von ihrer Lehrthätigkeit zu suspendiren. In Sachen der gemischten Ehen blieb seitdem das Breve Pius' VIII., also das im römischen Interesse gegebene strengere Verfahren massgehend. Die mildere Praxis, welche im Interesse der mit der protestantischen Bevölkerung Friede zu halten geneigten Geistlichkeit Deutschlands lag, wurde fast nur noch vom Fürstbischof von Breslau von Seldnitzky geübt; dieser aber, um der Collision zu entgehen, in die er dadurch gekommen war, legte sein Amt nieder und wurde Protestant. Eine weitere Concession, welche die Regierung sodann der katholischen Kirche im Januar 1841 machte, bestand darin, dass sie nicht nur auf das Placet verzichtete, infolgedessen der Verkehr der Bischöfe mit dem Papste ganz frei gegeben wurde, sondern auch eine eigne katholische Abtheilung im Ministerium der geistlichen Angelegenheiten errichtete.

Dies alles aber trug damals in Deutschland nicht wenig dazu bei,

eine zwiefache entgegengesetzte Strömung hervorzurufen. Einerseits wurde diese Nachgiebigkeit von den Freunden des Papsttums wie ein Sieg der guten Sache, wie ein Schritt zur Herstellung und Wiedervereinigung der Kirchen unter dem Papsttum, zumal bei der angeblichen Auflösung der protestantischen Kirche, aufgenommen. So in Rom, so in Baiern, so auch in Rheinpreussen. Noch im Jahre 1844 erwuchs durch diese gehobene Stimmung eine Kleinigkeit, die Ausstellung der Reliquie des heiligen Rocks zu Trier, zu einer Art von aufgeregter Völkerwanderung, welche über eine Million Pilger nach Trier führte. Aber andererseits sind es auch diese Ereignisse und diese Eindrücke gewesen, welche es geistig nicht sehr bedeutenden Führern wie J. Ronge, Czerski u. a. möglich machten das Ausscheiden der sogenannten Deutsch-Katholiken aus der katholischen Kirche zu veranlassen.[1] Besonders in Ländern von gemischter Bevölkerung (denn andere wurden so gut als gar nicht davon berührt) und unter Rückwirkung nicht sowohl des Protestantismus als einer in protestantischen Ländern auf mittlerer Bildungsstufe verbreiteten Denkart und Tradition, besonders in Schlesien, wo ja erst im 17. Jahrhundert so viele Protestanten zum Katholicismus gezwungen worden waren, haben sehr verschiedene antikatholische, auch wohl politisch-oppositionelle Elemente zu dem Erfolge zusammengewirkt, dass hunderte von kleinen separirten Gemeinen mit ziemlich willkürlich vereinfachtem Cultus entstanden. Das Aergernis an der Verehrung des heiligen Rocks gab nur den ersten Anstoss dazu. Sonst aber wirkten dabei am meisten mit theils Widerwille gegen Kirchenzucht, Ohrenbeichte, Einmischung in Ehe und Kinderzucht, von welchen Einflüssen man doch die Protestanten ohne Schaden emancipirt sah, theils sehr verschiedene dogmatische Richtungen und Stimmungen, bald wahrhaft protestantische Abneigung gegen katholischen Werkdienst und Sehnsucht nach Einfachheit, Geistigkeit und Innigkeit des Cultus, bald populär-rationalistische, bald auch ganz irreligiöse und destructive Tendenzen. Die revolutionären Elemente dieser Bewegung haben sich später andern Interessen zugewendet, die übrig gebliebenen aber nicht Kraft genug gehabt, sich den oft kleinlichen Anfechtungen gegenüber in geschlossener Einheit und Thätigkeit zu behaupten. Mit vagen Allgemeinheiten baut man eben keine Kirche. Und so ist denn diese Reformbewegung, wie geräuschvoll sie sich auch ankündigte, mehr oder weniger im Sande verlaufen, zum Triumphe der eifrig katholischen Partei, deren Belebung der wichtigste Gewinn des Pontificats Gregors XVI. überhaupt gewesen ist.

---

[1] Kampe, Das Wesen des Deutschkatholicismus mit besonderer Rücksicht auf sein Verhältnis zur Politik. 1850. — Brugger, Der Deutschkatholicismus in seiner Entwickelung dargestellt. Heidelberg 1852—1854.

§ 24. Pius IX. (seit 1846).

Acta Pii IX. Pont. Max. Pars I., reichen nur bis 1854. — *L. C. Farini, lo stato Romano dall' anno* 1815 *all anno* 1850, 4 *Bd. Turin* 1850—1853. — *Giacomo Margotti, le vittorie della chiesa nel primo decennio del pontificato di Pio IX. Milan.* 1857. — Denkschrift des Grafen Rayneval an Graf Walewski vom 14. März 1856, deutsch in der Augsb. Allgem. Zeitung 1857 Nr. 105—107. — *Raccolta delle leggi e dispositioni del governo provvisorio di Roma dal* 25. *Nov.* 1848 *all* 8. *Februar* 1849. *Turin* 1850. — *S. W. Fullom, Rome under Pius IX. Lond. bei Skeet* 1864. — K. Hase, Der Papst und Italien, Lpz. 2. Aufl. 1861. — Henke, Pius IX. in Herzogs Realencyklopädie 11. Bd. S. 729—738. — Wrightson, Gesch. des neuen Italiens v. 1789—1850, aus dem Englischen, 2. Aufl. Leipzig bei Lorck. — Th. Mundt, Rom unter Pius IX. 2 Bd. Berlin 1859. — Reuchlin, neueste italienische Geschichte. — *Ed. About, la question Romaine.*

Es war den Bewohnern des Kirchenstaats wohl zu gönnen, dass sie nach einer Regierung wie die Gregors wieder einmal einen Regenten erhielten, welcher sich ihrer besonderen italienischen Angelegenheiten eifriger annahm. Ein solcher wurde ihnen auch zu Theil, allein ihre alten Schäden waren so gross, dass es bald schwerer erschien Fürst des Kirchenstaats als Oberhaupt der Kirche zu sein. Als es darum dem neuen Papste nicht gelang einen befriedigenden Zustand im Kirchenstaate herzustellen, wurde er dadurch veranlasst, für diese Vereitelnngen auf dem bürgerlichen Gebiete sich in mehr päpstlichen Unternehmnngen auf Seiten der Kirche Ersatz zu suchen. Dies aber hat ihm denn einen so gefährlichen Widerstand in Italien zugezogen, dass er zuerst den grössten Theil seiner Staaten und später alles darüber verlor. Es erneut sich hier das tragische Geschick, dass ein selbst vortrefflich gesinnter Fürst, ähnlich wie Ludwig XVI., für Verschuldungen seiner Vorgänger leiden muss und dass beide Wege zur Versöhnung ihm fehlschlagen: weder anfangs durch Nachgiebigkeit gegen seine italienischen Unterthanen, noch später durch Widerstand gegen ihre Ansprüche konnte er sich behaupten; von einer Seite zur andern gedrängt, geriet er in die grösste Unruhe und griff, um sich zu halten, zu ausserordentlichen Mitteln.

Don Giovanni Maria Mastai-Feretti, am 13. Mai 1792 zu Sinigaglia im Kirchenstaat aus einem römischen Grafengeschlechte geboren, war 1815 unter Pius VII. nach Rom gekommen, um Militär zu werden, aber er wurde nicht in die päpstliche Nobelgarde aufgenommen, weil er an Epilepsie litt. Nun widmete er sich dem geistlichen Stande, aber nach Beendigung seiner Studien stand seiner Ordination znm Priester wieder eine Krankheit im Wege, diese aber verschwand, nachdem ihm ein Priester, Strambi, die Hand aufgelegt hatte. Durch diese Heilung lebhaft ergriffen, bestimmte er sich nun für den Dienst an den Notleidenden, Armen und Kranken, ging 1823 mit einem apostolischen Vicar Muzi nach Chili,

geriet auf der See in Lebensgefahr, nahm nach seiner Rückkehr 1825 die schon begonnene Thätigkeit für Notleidende in einem römischen Hospital für arme Kinder wieder auf und wurde darauf zum Director des grossen Hospitals von San Michele erhoben, auch bald zum Lohne für seine Anstrengungen 1827 zum Erzbischof von Spoleto, 1833 zum Bischof von Imola, 1840 zum Cardinal ernannt. Nach einem beispiellos kurzen Conclave von blos zwei Tagen erfolgte am 16. Juni 1846 seine Erwählung zum Papst. Diese Wahl erregte den grössten Jubel in ganz Rom, weil sie sich, ehe die Intriguen begannen, wie durch eine Inspiration vollzogen hatte und nicht auf einen Diplomaten und Geschäftsmann, sondern auf einen frommen, wohlwollenden und liebenswürdigen Prälaten gefallen war. Und überall, wo er sich sehen liess, hörte man rufen: *Quanto è bello! Dio lo benedica!*

Einen Monat nach seinem Regierungsantritt erliess er, der schon 1831 eine ihm eingereichte Liste politisch Compromittirter verbrannt hatte, eine allgemeine Amnestie für alle, welche wegen politischer Beschuldigungen sich im Exil, in Gefängnissen oder in Untersuchung befanden. Gegen 15000 Menschen genossen diese Wohlthat. Mit neuem Enthusiasmus erscholl der Ruf *Evviva Pio nono* aller Orten. Freilich wurden nun mit vielen unschuldig Gedrückten auch die unversöhnlichen Gegner der Priesterherrschaft und die Häupter der italienischen Agitation befreit, welche durch den ihnen gewährten Straferlass und durch ihr schriftliches Ehrenwort, denselben nicht zu neuen Attentaten misbrauchen zu wollen, nicht umgewandelt werden konnten, wie z. B. Felix Orsini, der als Attentäter gegen Napoleon III. umgekommen ist. Der Amnestie folgten bald Massregeln zu allseitigen politischen Reformen. Commissionen wurden niedergesetzt zur Revision der Civiljustiz, des Unterrichtswesens, der Landwirtschaft, der Kirchenmusik u. a. Ein Censuredikt vom 15. März 1847 erleichterte die Presse. Im Juni desselben Jahrs wurde ein Staatsrat zur Vorbereitung aller wichtigen, vom Papste zu entscheidenden Sachen eingesetzt, gleichzeitig auch eine Bürgergarde organisirt. Im October erhielt die Stadt Rom eine neue Municipalverfassung und gemäss dieser einen grossen Rat von 100 Mitgliedern, welcher den Senat von 8 Conservatoren und den Senator an der Spitze wählen sollte. Um dieselbe Zeit wurden 24 abgeordnete Consultoren aus den Provinzen zu einer Staatsconsulta mit den Functionen beratender Provinzialstände vereinigt. Das Jahr 1848 endlich brachte nicht nur zum ersten Mal ein theilweise aus weltlichen Mitgliedern zusammengesetztes Ministerium, sondern auch in dem *statuto fondamentale del governo temporale degli stati di S. Chiesa* vom 14. März eine Verfassungsurkunde, gemäss welcher neben Papst und Cardinalscollegium noch eine Art von Pairskammer (*alto consiglio*) mit auf Lebenszeit ernannten Mitgliedern und eine Deputirtenkammer bestehen

sollten. Aber so hoch gingen nun schon die Wellen der demokratischen Bewegung dieses Jahres, dass zweifelhaft erscheinen musste, ob der Papst dieses Zugeständnis noch freiwillig oder schon fortgerissen gewährte. Sehr bald wenigstens fühlte er sich in Abhängigkeit gesetzt und daher nun zum Widerstreben verpflichtet; von jetzt an verwandelte sich der Enthusiasmus, welcher alle seine Concessionen bis dahin begleitet hatte, wie bei Ludwig XVI., in ein selbständiges Vorschreiten der Revolution mit der Absicht, ihn zu zwingen. In die Vertreibung der Jesuiten aus Rom willigte er am 29. März 1848 auch noch ein, obgleich diese Massregel für Rom, wo die Jesuiten nicht gegen die Protestanten verwandt werden, nur vornehmlich die Schliessung der besten hohen und niederen Schulen bedeutete. Auf die Aufforderungen, dass er am Kriege gegen Oesterreich theilnehmen solle, betheuerte er in Allocutionen und Proclamationen, dass er nicht Mitchristen bekriegen könne, welchen er viel Dank schuldig sei. Noch einmal fand er eine Hand, stark genug, die verlorenen Zügel wieder zu ergreifen: Graf Pellegrino Rossi, einst als Carbonaro verdächtig, aus Rom nach Genf entflohen, nachher in Paris durch Guizot und Broglie zur französischen Pairswürde erhoben und zum Gesandtschaftsposten in Rom gelangt, war nach dem Erlöschen seines Auftrags in Rom geblieben, und längst im Vertrauen des Papstes stellte er nun als dessen Minister seit Juli 1848 die öffentliche Sicherheit, die Reorganisation des Heeres, kurz eine Regierungsgewalt mit soviel Erfolg her, dass die Führer der Clubs bereits auf die italienische Auskunft des Meuchelmordes reducirt wurden: am 15. November 1848 wurde Graf Rossi beim Eintritt in den Hof der Cancellaria, des Versammlungsortes der Deputirtenkammer, ganz römisch sachkundig mit einem einzigen Messerstich in den Hals ermordet, ohne dass damals auch nur der Schein einer Untersuchung gegen die gedungenen Thäter angefangen oder der Versuch diese zu ergreifen gemacht wurde. Erst 1854 folgte eine Untersuchung dieses Verbrechens, und nachdem der Gravirteste der Verurtheilten sich im Gefängnisse erhenkt hatte, wurde der Thäter, Constantini, 24 Jahre alt, also 18 zur Zeit der That, im Juli 1854 unter dem Ruf *viva la republica* guillotinirt. Nun, nach der Ermordung Rossi's, wurde auch der Papst selbst angegriffen, der quirinalische Palast beschossen und ein Hausprälat des Papstes, Monsignore Palma, in den Zimmern des Papstes neben diesem tödtlich verwundet. Nachdem daher der Papst den Gesandten erklärt hatte, wie er blos der Gewalt weiche, flüchtete er am 28. November im Wagen des bairischen Gesandten, Grafen Spaur, aus Rom und über die Grenzen seines Landes ins Neapolitanische nach Molo di Gaeta. Von dort aus erklärte er alles seit dem 15. November im Rom Verfügte für null und nichtig. Länger als ein Jahr dauerte diese Abwesenheit des Papstes von seinen Staaten, kürzer aber, nemlich bis zur Einnahme Roms durch die

französischen Truppen am 3. Juli 1849, die römische Republik. Nach solchen Ereignissen aber war es unvermeidlich, dass im Sinne der Cardinäle, welchen **Pius IX.** stets zu nachgiebig gewesen war, eine Reaction eintrat. Die Amnestie, welche vor der Rückkehr des Papstes durch drei von ihm mit der Verwaltung beauftragte Cardinäle verkündigt wurde, war durch so viele Ausnahmen beschränkt, dass selbst der Präsident der französischen Republik den Cardinälen grössere Nachsicht und mehr Zugeständnisse empfehlen liess. Auch wichen die französischen Truppen seit der Occupation der Stadt nicht wieder aus Rom, und daher wurde selbst nach der am 12. April 1850 erfolgten Rückkehr des Papstes eine ungetheilte Selbständigkeit seines weltlichen Regiments noch nicht wieder erreicht. In den nördlichen Provinzen, welche die österreichische Regierung besetzen liess, trat diese in ein ähnliches Verhältnis ein, wie in Rom die französische. Darum konnten nun auch nur zögernd und unter Hindernissen die Reformen **Pius'** IX. in der Rechtspflege und in der Verwaltung wieder aufgenommen werden. Während noch 1856 ein officieller Bericht des französischen Gesandten Grafen **Rayneval** an Graf **Walewski** rühmte, wie Vieles im Rom zum Besten verändert und wie übertrieben die Klagen über Priesterherrschaft in der weltlichen Verwaltung seien, erklärten Andere aus der Unzulänglichkeit dessen, was geschehen sei und was seit 1850 am meisten dem Staatssecretär Cardinal **Antonelli** zugeschrieben wurde, noch im Jahre 1859 die Bereitwilligkeit der Unterthanen des Kirchenstaats zum Abfall an Sardinien.

Grösser waren, was mehr hierher gehört, die Erfolge, welche **Pius IX.** als dem Oberhaupt der katholischen Kirche in Sachen dieser gelangen. In kirchlicher Beziehung hatte auch er von Anfang an fast gar keine Reformen und Neuerungen gewollt, und da die infolge der allgemeinen Ermüdung oder Angst seit der Revolution von 1848 verbreiteten Neigungen innerhalb und ausserhalb des klerikalen Kreises hierin mit ihm zusammentrafen, so kam ihm oft der gewünschte Erfolg ohne Mühe entgegen und er erhielt keine Veranlassung, von anfänglichen Plänen enttäuscht abzustehen. Sogleich sein erstes encyklisches Schreiben vom 9. November 1846 an alle Bischöfe bekannte sich unter grossem Lob zum System seines Vorgängers, pries die Untrüglichkeit der Kirche und jammerte über das Sittenverderben und die Auflösung aller bestehenden Ordnung, welche von dem gotteslästerlichen Widerspruche und allgemeinen Kriege gegen die allein wahre katholische Religion ausgehe, über die Lobpreisung der menschlichen Vernunft und der Philosophie, über die hinterlistigen (*vaferrimae*) Bibelgesellschaften, welche den Unmündigen die nach eignem Ermessen ausgelegte Bibel aufdrängten und welche er nach dem Vorgange **Gregors** XVI. aufs neue verdamme, über die Anschläge gegen den Priestercölibat, über den Communismus, die schlechte Presse u. s. f., gegen welches

alles er vor allem die *sanctissimam Dei genetricem immaculatam virginem Mariam, quae nostrum omnium mater, mediatrix, advocata et spes fidissima est,* anzurufen empfahl. Im Jahre 1847 hielt er es in einer Allocution vom 17. December für nötig, die Beschuldigung des Indifferentismus, welche man ihm selbst gemacht habe, als halte er die Seligkeit ausserhalb der Gemeinschaft der Kirche für erreichbar, als entsetzliche Verleumdung von sich abzuweisen, kam auch in späteren Erlassen öfter auf diese Klage über Indifferentismus in diesem Sinne und über Rationalismus als über die Hauptübel dieser Zeit zurück.

Am 3. Juli 1848, schon mitten in den Unruhen in seiner Nähe, hatte dann der Papst die Freude, die Vollendung des Concordats mit Russland in einer Allocution anzeigen und dieses selbst bekannt machen zu können. Im Jahre 1851 wurde mit Toscana am 30. Juni eine vortheilhafte Convention und am 5. September mit Spanien ein sehr günstiges Concordat erreicht. Von diesem Lande aus wurde nachher durch die Revolution von 1854 zwar mancher Gewinn wieder in Frage gestellt: in die neue Verfassungsurkunde kam ein Ausdruck, dass Niemand wegen seines Glaubens verfolgt werden dürfe, wenn er ihn nicht auf eine gegen die (katholische) Religion feindliche Weise bethätige, und am 1. Mai 1855 gab ein Gesetz wieder zum Verkauf von Kirchengut eine ziemlich ausgedehnte Ermächtigung, und beides fanden Papst und Bischöfe, der erstere in einer Allocution vom 26. Juli 1855, im Widerstreite mit dem Concordat. Aber seit 1856 wurde dieser Weg in Spanien selbst nicht weiter verfolgt; im Jahre 1857 wurden die Verkäufe wieder sistirt und wegen der geschehenen mit Rom eine befriedigende Auskunft erzielt. Die neue Charte, zumal der Artikel von der Religionsfreiheit, ist überhaupt kaum jemals eine Wahrheit geworden. Nicht ganz so glücklich gelang in England der Versuch, den zahlreichen katholischen Gemeinen, welche bisher nur von apostolischen Vicaren nach Missionsrecht regiert wurden, nach der ausserordentlichen Vermehrung derselben ordentliche Bischöfe überzuordnen, Diöcesen für diese abzugrenzen und dadurch auch England in die Zahl der zur „Hierarchie" gehörigen Länder aufzunehmen, wie dies durch ein Breve vom 29. September 1850 ausgeführt wurde: einem Erzbischof von Westminster sollten 12 Bischöfe untergeordnet sein, bei deren Ortsnamen die Namen anglicanischer Bischöfe möglichst vermieden worden waren. Die erste Stelle wurde dem früheren Rector des englischen Collegiums in Rom, Nic. Wiseman, zusammen mit der Cardinalswürde übertragen. Aber diese Massregel wurde sogleich von dem grössten Theil des englischen Volkes mit sicherem Takt nach ihrer politischen Bedeutung als ungehörige ausländische Einmischung empfunden, und wenn es auch nicht angenommen wurde, was anfangs beantragt worden war, dass alle Acte der Bischöfe und alle ihnen zugewandten Schenkungen nichtig und die letzteren

zur Verfügung der Regierung stehen sollten, so ging doch am 5. Juli 1851 im Unterhause mit 263 gegen 46 Stimmen die Titelbill durch, welche ein älteres Verbot, eigenmächtig bischöfliche u. dgl. Titel zu führen und Rechte darauf zu gründen, bei hundert Pfund Sterling Strafe, auf den gegenwärtigen Fall ausdehnte und dadurch jedem die Befugnis gab, einen Uebertreter der Bill bei jedem Gericht anzuklagen. Weniger Widerstand fand der Papst, als er denselben Schritt gegen Holland that: durch ein Breve vom 4. März 1853 wurde auch dieses altprotestantische Land wieder unter 5 katholische Bischöfe vertheilt und auf diese Weise der „Hierarchie" einverleibt. Einem Erzbischof zu Utrecht sollten Bischöfe zu Harlem, Herzogenbusch, Breda und Roermonde nebengeordnet sein. Die holländischen Vertheidiger dieses Vorhabens beriefen sich auf die in der Constitution proclamirte Religionsfreiheit. Es kam zwar zu einer Aufregung des protestantischen Volks, welche selbst der König durch Entlassung des Ministers Thorbecke guthiess; aber, nachdem dann als Gegengewicht ein Gesetz über die Ueberwachung der Culte durchgegangen und einige Modificationen wegen der Vereidigung und des Wohnorts der Bischöfe in Rom eingeräumt worden waren, stellte sich der Einführung nichts Erhebliches mehr entgegen. — Auch in Frankreich, obwohl das Verhältnis des Papstes zur Regierung durch die fortdauernde französische Besetzung Roms schwierig und peinlich geworden war, nahm doch der Einfluss der katholischen Kirche um so sichtbarer zu, je mehr sich Louis Napoleon ihrer zugleich zu seinen politischen Zwecken bedienen zu müssen glaubte. Das Unterrichtsgesetz vom 15. März 1850, welches die Ansprüche der Kirche und der Universität auseinandersetzen sollte, und noch mehr die Verfügungen, welche sich unter dem Ministerium Fortoul's seit dem Staatsstreich Napoleons daran schlossen, vermehrte die Einwirkung der Bischöfe auf das Unterrichtswesen nicht wenig. Auch der Einfluss der Orden nahm wieder zu: die Jesuiten gründeten seit 1850 hohe und niedere Erziehungsanstalten; Dominicaner, Benedictiner, selbst Trappisten richteten sich wieder ein; immermehr Herstellung von Klöstern wurde gefordert, sodass man 1861 schon wieder ebenso viele oder noch mehr Nonnen (80—90,000) und etwa ein Viertel so viele Mönche zählte als vor der Revolution (vorher 80,000, jetzt 17,776 Männer in 86 Congregationen, von welchen nur 23 autorisirt sind[1])). An einzelnen Bedrückungen der Protestanten fehlte es ebenfalls nicht. Zwar als der Papst in seiner Encyklica vom 8. December 1864 unter anderm ein Aufsichtsrecht der weltlichen Gewalt über die Kirche, wie z. B. Bestätigung der Bischöfe durch sie, als Irrlehre bezeichnete und verdammte, wurde die Publication der Encyklica seitens der Regierung verboten, weil darin Grundsätze verworfen seien, auf welchen die Ver-

[1]) Schenkel Allg. kirchl. Zeitschrift 1865. 6, 6. 417.

fassung des Kaiserreichs beruhe. Und so liess auch Napoleon eine grosse Verminderung der weltlichen Macht des Papstes vor sich gehen, schützte und stützte ihm aber selbst den Rest und die ansehnliche Stellung, weil er einen kleiner gewordenen Papst seiner eigenen Herrstellung zuträglicher hielt als gar keinen nnd als einen allzumächtigen. Nur einen solchen Papst konnte er brauchen, weil ein solcher seiner Macht und Hülfe stets bedurfte. Aber im Ganzen hat doch der römische Katholicismus in Frankreich dank einem Bischof Dupanloup von Orleans nnd einem Zeitungsredacteur wie Lonis Venillot vom l'Univers den französischen Katholicismus der Montalamberts u. s. w. bei weitem überflügelt.

In Dentschland[1]) sind dem Papste in dieser Reactionsperiode viele grosse Erfolge zur Vermehrnng der Rechte und des Einflusses der katholischen Kirche fast ohne Mühe zu Theil geworden. Unter den Unruhen des Jahres 1848 wurde es kaum hinlänglich beachtet, welch eine offensive Richtnng gegen die Landesregierungen die vom 22. October bis zum 14. November in einer Art von deutschem Nationalconcil zu Würzburg versammelten Bischöfe einschlugen. Sie verkündigten in ihrem Hirtenbriefe vom 11. Nobember, dass, wo Concordate hestehen, anch sie dieselben zwar heilig achten wollten; „wo jedoch im Einzelnen die Bestimmungen solcher Verträge sich als Hemmnisse der freien episkopalen Wirksamkeit erwiesen haben, z. B. hei dem sogenannten Staatspatronatsrechte, bei der Placetirung von Kirchenämtern n. a.,“ da wollten sie den Papst nm Hülfe angeheu, und wo keine Verträge entgegenstehen, da wollten sie selbst „die Freiheit der Kirche behanpten.“ Sie forderten das Recht der „Errichtung und Leitnng eigner Erziehungs- und Unterrichtsanstalten im ausgedehntesten Sinne,“ sowie die alleinige Prüfung und Ueberwachnng der Geistlichen. Sie legten förmliche Verwahrnng ein gegen jene feierliche Darstellnugsweise, welche in der katholischen Kirche Inland und Ansland nnterscheiden und darum deu Verband mit dem Papste als Sündo an der Nationalität, als nndeutsch und gefährlich bezeichnen zu könneu wähnt nnd nicht ablassen möchte, diesen Verkehr einer fortwährenden mistrauischen Controle zu unterwerfen; sie müssten vielmehr, sagen sie, „jede Art eines die selbständige und freie Verkündignng geistlicher Erlasse hemmenden Placets für eine wesentliche Verletzung des nnveräusserlichen Rechtes der Kirche erkennen nnd erklären.“ Auf diese Kriegserklärung dentscher Prälateu gegen ihre dentschen Landesherrn, ahgegeben für einen ansländischeu Gebieter in demselben Monate, wo die Römer diesen ihren Landesherrn iu seinem eigenen Palaste beschossen und aus der Stadt trieben, erfolgteu unter den Bewegungen des Jahres 1848 von Seiteu der deutschen Regie-

[1]) Knies, Die katholische Hierarchie in den grösseren deutschen Staaten seit 1848. Halle 1852.

rungen keine Gegenmassregeln, wie etwa bald nachher die englische Titelbill oder wie früher die Massregeln des Kaisers Joseph. Vielmehr wetteiferten die beiden grössten Staaten, was hier von den Bischöfen gefordert worden war, wenn nicht sogleich auf einmal, doch grossentheils stückweise zu bewilligen.

In Oesterreich wurde auf die den Würzburger Forderungen ähnlichen Anträge der im Mai und Juni 1849 in Wien versammelten Synode österreichischer Bischöfe diesen am 18. April 1850 der freie Verkehr mit dem Papste, die Bekanntmachung geistlicher Erlasse ohne Placet, die Verhängung von Kirchenstrafen, Absetzung u. s. f. gestattet; weitere Verhandlung mit dem Papst wurde verheissen. Und diese ist dann auch durch die Herrn v. Bach und Graf Leo Thun erfolgt und hat zu dem famosen Concordat vom 18. August 1855 geführt, durch welches erst die ganze josephinische Unterordnung der katholischen Landeskirche unter die Aufsicht des Staates aufgehoben und dieser Kirche eine Selbstverwaltung und Unabhängigkeit verbürgt wurde, welche kaum sonst gewährt worden ist. So erhalten die Bischöfe nach Art. 4 das Recht, Geistliche, soviel sie nötig finden, auch Stellvertreter und Gehülfen anzustellen, Provinzial- und Diöcesan-Synoden zu halten und deren Beschlüsse bekannt zu machen, Feste anzuordnen u. a. Durch Art. 5 wird aller öffentliche und Privatunterricht der katholischen Jugend unter ihre Aufsicht gestellt und ihnen dabei die Pflicht anferlegt darüber zu wachen, „*ut in quavis tradenda disciplina nihil adsit, quod catholicae religioni — adversetur;*“ daher auch nach Art. 7 in den für die katholische Jugend bestimmten Gymnasien und mittleren Schulen überhaupt nur Katholiken angestellt sein dürfen. Nach einem andern Artikel bedürfen auch alle Lehrer der Theologie der Concession des Bischofs, welche dieser zurückziehen kann, so oft es ihm angemessen erscheint. Art. 9 gibt dem Bischof vollkommene Freiheit, Bücher zu verbieten, und die Zusicherung, dass ihn die Regierung dabei unterstützen werde. Nach Art. 10 gehören wie alle übrigen *causae ecclesiasticae* so auch alles, was die Sacramente angeht, und darum auch alle Ehesachen, einzig und allein vor das Forum des Bischofs, soweit sie nicht blos die bürgerlichen Wirkungen der Ehe betreffen. Die Ernennung der Bischöfe will Art. 19 dem Kaiser als ein vom Papste seinen Vorgängern bewilligtes Recht noch lassen, und „*obedientia,*“ freilich nur „*sicut decet episcopum*“, müssen die Bischöfe ihm nach Art. 20 ebenfalls noch schwören. Solch ein Abkommen hatte der Papst wohl Grund in seiner Allocution vom 3. November 1855 einen „*faustissimus eventus*“ zu nennen; aber wenn irgend etwas im Stande war, dem Ansehen Oesterreichs in Deutschland Abbruch zu thun, so ist es dieses Concordat gewesen, welches den süddeutschen Staaten seiner Machtsphäre wohl gar noch zur Nachahmung empfohlen wurde. Dafür hat Oesterreich denn auch selbst schwer büssen müssen.

Denn wesentlich auch dieser seiner „Concordatspolitik“ hat es Oesterreich zuzuschreiben, dass es zunächst 1859 im Kriege gegen Italien und Frankreich aus Italien und nachher 1866 von Preussen aus Deutschland hinausgedrängt wurde. Seitdem freilich hat dieses Reich andere Bahnen einschlagen müssen, seitdem hat in den Grundgesetzen vom 26. Februar 1861 und vom 21. December 1867 die unbedingte Glaubens- und Gewissensfreiheit anerkannt werden müssen; die Ehegesetzgebung ist anders regulirt, der evangelischen Kirche durch das Patent vom 8. April 1861 eine selbständige Stellung eingeräumt, und auch das Unterrichtswesen in einer vom Concordate abweichenden Form eingerichtet worden, dies alles zum grossen Verdrusse des Papstes, der diese Gesetze in einer Allocution vom 22. Juni 1868 für *abominabiles* erklärte und in allen ihren Folgen für *nullius roboris esse et fore*. Oesterreich steht sich aber nicht schlecht dabei.

In Preussen wurden auf eine Denkschrift, zu welcher sich die preussischen Bischöfe im Juli 1849 vereinigt und in welcher sie aus der von der neuen Verfassung verheissenen Selbstverwaltung der Kirche die weiteren Folgen abgeleitet hatten, mit mancherlei Zugeständnissen geantwortet. Durch Ministerialverfügungen vom Jahre 1851 wurden Befugnisse, welche das Landrecht den „geistlichen Oberen“ vindicirt, darunter der grösste Theil der Verwaltung des Kirchenvermögens, dem Erzbischof zugesprochen, auch die bischöfliche Gerichtsbarkeit in Disciplinar- und Ehesachen selbständiger gemacht und bei Schenkungen eine Anzeige nicht mehr nötig befunden. Nach solcher Nachgiebigkeit beehrte Pius IX. zwar den protestantischen Ministerpräsident von Manteuffel im Jahr 1851 mit dem Grosskreuz seines Piusordens und vorher schon erhob er den Erzbischof von Köln und den Bischof von Breslau zu Cardinälen; übrigens aber erwiderte er diese nicht nur nicht, sondern erneuerte 1853 den Streit über die gemischten Ehen durch den Befehl an den Bischof von Trier, dass auch, wenn das Versprechen der katholischen Erziehung aller Kinder gegeben werde, dennoch nicht consecrirt, sondern nur passive Assistenz geleistet werden solle. Hierdurch wurde selbst die Geduld der preussischen Regierung erschöpft, und ein Armeebefehl des Königs vom 1. Juni 1853 kündigte demjenigen evangelischen Officier Entlassung aus der Armee an, welcher sich diese „den Mann und das evangelische Bekenntnis entehrende“ Bedingungen auferlegen lasse.

Auch in den zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörenden Ländern vereinigten sich im März 1851 die fünf Bischöfe derselben in Freiburg zu einer Vorstellung an ihre Regierungen im Sinne der Würzburger Beschlüsse. Einige derselben gingen auch sogleich zu einem Verfahren nach diesen Grundsätzen über, wie namentlich der Bischof Ketteler von Mainz, — dieser zelotische Freiherr aus Westfalen, der für Hirtenbriefe kein Placet mehr einholte, durch Herstellung eines Priesterseminars in

Mainz und begleitende Verfügungen die katholische Facultät zu Giessen vernichtete und sich überhaupt auf Grund einer hinter dem Rücken der Stände vereinbarten Convention vom 23. August 1854 mit dem Grossherzog von Hessen und dessen Minister von Dalwigk in die Regierung des Grossherzogtums getheilt zu haben schien. Im Februar 1852 erneuerten jene fünf Bischöfe zu Freiburg ihre Forderungen und fügten hinzu, dass wenn diese nicht erfüllt würden, sie „entschlossen seien, für sich voranzugehen und so zu handeln, als ob die Punkte wirklich bewilligt seien, möge daraus entstehen, was wolle." Auf die Entgegnung der meisten Regierungen gegen diese Aufkündigung des Gehorsams folgte ein weiteres Vorgehen der Bischöfe vom „Unterhandeln zum Handeln" und so auch am 18. Juni 1853 eine Vorstellung an den Bundestag, welche ganz unumschränkte Selbstverwaltung der Kirche, wie sie in der Idee eines katholischen Bischofs liege, als alleinigen Rechtszustand geltend machte. Und als man besonders in Baden den Erzbischof von Freiburg in Uebereinstimmung mit dieser Beurtheilung der inländischen Staatsregierung als einer unkatholischen Laienintrusion auch wirklich auftreten und verfahren liess, als der Erzbischof ohne die gesetzliche Communication mit der Regierung Geistliche für sich anzustellen anfing und unter den grossherzoglichen Beamten einige zu gleicher Renitenz bereit fand, einen andern aber, welchem die Vertretung der landesherrlichen Rechte aufgetragen wurde, schon für Annahme dieses Auftrags mit der *excommunicatio major* belegte, also amtliche Handlungen, im Dienste des Staates geschehen, als unchristlich und strafbar bezeichnete und züchtigte, da pries dennoch eine Allocution Pius' IX. vom 19. December 1853 und ein Schreiben desselben an den Erzbischof vom 9. Januar 1854 diese Erregung von Aufruhr als *„invictum animi robur,"* wodurch er *„ceteris praeivit exemplo;"* und diese so schwer angegriffene Staatsregierung, von Wien her bedeutet, ging bald darauf selbst in Unterhandlungen mit dem Papste ein, die mit dem Concordat von 1859 endigten. Schon früher hatte Pius die Freude gehabt, den Katholiken eines andern zu derselben Kirchenprovinz gehörenden alten lutherischen Landes, wo bisher die mittelalterliche *Πολυκοιρανίη* der zwei Schwerter noch gar nicht wieder rehabilitirt worden war, nemlich für Württemberg, ein ihm und ihnen sehr günstiges Concordat vom 22. Juni 1857 gewähren zu können und dafür unterm 25. December 1857 die Genehmigung des Königs zu erhalten. Aber weder diese beiden zuletzt erwähnten Concordate noch jene Convention zwischen Mainz und Darmstadt konnten sich halten vor der Bewegung, welche die mit König Wilhelms I. Regierungsantritt in Preussen beginnende „neue Aera" auch in ganz Deutschland hervorrief, zumal da dieselben von den betreffenden Bevölkerungen und landständischen Versammlungen nur mit starkem Widerwillen und Widerspruch aufgenommen worden waren. Zuerst wurde daher das badische Concordat durch

vier Gesetze vom 9. October 1860 unter freudiger Zustimmung des Volkes und bereitwilliger Mitwirkung der Kammern aufgehoben und im Juni 1861 folgte dann Württemberg mit der Aufhebung seines Concordats nach.

So hat allerdings die katholische Kirche die Errungenschaften aus der Periode der politischen Reaction in Oesterreich und Süddeutschland Anfangs der sechziger Jahre wieder eingebüsst; aber mit desto grösserem Eifer hat sie die Einwirkungen auf das katholische Volk fortgesetzt. Ihre Missionen jesuitischer Reiseprediger wurden anfänglich trotz aller früheren Erfahrungen fast überall mit grosser Liberalität zu Predigten und Abhaltungen von Exercitien zugelassen. Die Bischöfe wurden auch dadurch immer mehr abhängig von Rom und den Jesuiten. Um so eifriger verwandten sie ihre ihnen noch verbliebene Macht mit Erfolg dafür, ihren Clerus von den Universitäten und der Wissenschaft abzuhalten, das Volk aber durch Vereine und Brüderschaften zu discipliniren. Letzteres geschah in Deutschland ganz besonders eifrig seit der darin pomphaft in Scene gesetzten Säcularfeier des elfhundertjährigen Todestags des Bonifacius. Da schossen die Bonifacius-, die Borromäus-, die Pius- und Vicentiusvereine, die katholischen Gesellenvereine, die frommen Brüderschaften und katholischen Casinos nicht allein zum Zwecke der Barmherzigkeit, sondern auch der kirchlichen Machtentfaltung wie Pilze aus der Erde. Diesem neue Formen suchenden Interesse dienten auch immer zahlreichere periodische Schriften und Zeitungen, in denen allen, oft mit grosser Gewandtheit und immer mit noch grösserer Dreistigkeit, die mittelalterliche Forderung und Behauptung steter Incompetenz und Laienhaftigkeit, Unchristlichkeit und Gottlosigkeit unklerikaler inländischer Einwirkung auf die Kirche und darum der alleinigen Berechtigung und Befähigung eines vom Vaterland unabhängigen und losgerissenen, im Ausland centralisirten Episkopats zum Ausdruck kam und dem Volke mundgerecht gemacht wurde.

Für so viele Errungenschaften bei den Regierungen und unter den Völkern schien es denn wohl Pius IX. selbst eine Pflicht dankbarer Huldigung und für noch ferneren Erfolg ein Act dringenderer Anrufung um Hülfe gegen die noch übrigen Feinde der Kirche zu sein, wenn er die zwischen den Dominicanern und Franciscanern so lange verhandelte Streitfrage endlich zur Entscheidung brachte und der Heiligen, welcher er sich und die Kirche jederzeit am dringendsten empfohlen hatte, die höhere Ehre vindicirte, welche ihr in gleicher phantasiereicher Frömmigkeit schon seit alter Zeit so viele einzelne hervorragende Theologen beigelegt hatten. Was die Encyklica vom 2. Februar 1849 von Gaeta aus schon den Bischöfen angezeigt hatte, dass vorlängst viele Welt- und Ordensgeistliche um Zulassung eines Ausdrucks für die Unbeflecktheit der Empfängnis der Maria in der Liturgie gebeten hätten, und was denen, welche es wünschten, hier nach römischem Vorgang auch bereits gestattet worden

war, das brachte Pius IX., obgleich manche Prälaten in ihren Antworten abrieten, wie es scheint, nach eigner Neignng im Jahre 1854 zur Vollendung durch eine grosse Versammlung von 167 Bischöfen, welchen er, ohne sie darüber discutiren zu lassen, von seinem Throne in der Peterskirche herab am 8. December 1854 das *„dogmaticum de immaculata Dei matris conceptione decretum"* verkündigte.

Das war ein neues Dogma nnd die bisher unerhörte Weise seines Zustandekommens zugleich der Beweis des Bewusstseins ungeheuerer Machtfülle im Papste. Und als dann diese Machtfülle später eine namhafte Einbusse erlitt, als der Papst von seiner weltlichen Herrschaft im Frieden von Villafranca 1859 erst die Legationen und 1860 nach der Niederlage seiner Truppen bei Castelfidardo auch noch die Marken und Umbrien an das Königreich Italien verlor und dann die Zerreissung der Concordate mit Oesterreich, Baden und Württemberg erfuhr, da reagirte er dagegen mit der Encyklica vom 8. December 1864 sammt dem Syllabus errorum, welcher nicht blos wie viele frühere den Rationalismus, Pantheismus und die Häresien verdammte, sondern auch die, welche die weltliche Macht des Papstes unnötig finden und der modernen Staatsidee huldigen. Diese Kriegserklärung gegen den modernen Staat war die letzte stärkere Manifestation der ungetrennten kirchlichen und weltlichen Ansprüche des Papstes. Je mehr dieser aber nun an weltlicher Macht verlor, desto mehr steigerte sich, von den Jesuiten genährt, das Gefühl nnd das Bewusstsein seiner päpstlichen Würde. Beweis dafür sind die dogmatischen Bestimmungen, welche er durch das vaticanische Concil vom 8. December 1869 bis zum 18. Juli 1870 über den päpstlichen Universalepiskopat und über die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes festsetzen liess. Die 88 Väter des Concils, welche erst dagegen gestimmt hatten, haben sich später doch unterworfen [1]). Mit diesen Bestimmungen ist nun wohl die Restauration der kirchlichen Autorität, welche seit dem Anfang des Jahrhunderts, insbesondere seit der Herstellung des Jesuitenordens, betrieben wurde, vollendet, aber es ist dadurch nicht verhindert worden, dass der Papst noch in demselben Jahr den letzten Rest seiner weltlichen Herrschaft, Rom und das sogenannte Patrimonium Petri, an das Königreich Italien preisgeben musste. Dass sie aber dem Reiche Gottes erspriesslichere Dienste leisten sollten, ist so wenig zu erwarten, als das Wort: „der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten," allein zum Papste gesprochen worden ist.

Wir stehen am Ende. Das Wort des Dichters: „wer den Sinn aufs Ganze hält gerichtet, dem ist der Streit in seiner Brust geschlichtet," verheisst zu viel, als dass man es ganz auf sich anwenden dürfte; aber dem

---

[1]) **Friedrich**, *Documenta ad ill. concil. Vatic.* Nördlingen 1871. — **Acton**, Artikel aus einer engl. Zeitschrift; Auszüge daraus in der Augsb. Allg. Zeitg. 1871.

Studium der Geschichte und so auch dem der Kirchengeschichte zeigt es ein Ziel der Befreiung im Urtheil und sonst in der Abhängigkeit von der kleinen nächsten Umgebung, welche jeden Einzelnen einschliesst und dadurch im Denken nnd in der Neigung bindet. Aber nicht blos mit dieser befreienden Wirkung hilft die Kirchengeschichte der Gegenwart, indem sie dieselbe vergessen, sondern auch indem sie sie verstehen lehrt. Ein ernster christlicher Eifer hat zu allen Zeiten sich wie auf die Aufgaben menschlichen Wirkens gerichtet, so nur an die Schattenseiten des Lebens gehalten und die letzte Zeit nahe geglaubt. Eine grössere, zuversichtliche, bisweilen dankbare Freudigkeit, bisweilen vorschnelle Leichtfertigkeit hat nur das Gute beachtet und stets die Gegenwart als eine Verwirklichung einer so nie zuvor erschienenen Vollkommenheit gepriesen. Beides war unrichtig, weil beides einseitig war. Die Geschichte bestätigt weder einen stetigen Fortgang zum Bessern noch einen solchen znm Schlimmern, sondern, und besonders in den Kämpfen des bewegten Abendlandes, es wechseln gute und schlimme Eigenschaften mit einander: hier wird Welt überwunden, dort dringt sie wieder vor; in stets neuen Formen erscheint die Welt, offenbart sich aber auch die Macht, welche in den Schwachen und Starken wirksam werden soll und welcher die Ueberwindung der Welt verheissen ist.

So gilt es für die, denen die Pflicht obliegt diese segnende Macht weiterzutragen über die Welt, nicht, dass sie müssig klagen über das Elend und den Unglauben der Zeit oder voreilig die Vortrefflichkeit derselben bewundern, sondern dass sie aus der Geschichte der Kirche zuerst einen festen Blick und ein ruhiges Urtheil gewinnen, welches sie in jedem Jahrhundert das gleiche Bedürfnis, aber auch die jedem gewärtige gleiche Hülfe erkennen, welches sie auch die besonderen Bedürfnisse ihrer Zeit und die besonderen Aufgaben für ihr Wirken in ihr kennen lehren wird, so dass sie dann alle geringen Erfolge immer nur sich selbst, ihrer eignen Trägheit, der Ohnmacht ihrer Liebe und ihres Gebets zuschreiben. Wenn sie das thun, wird ihnen selbst und denen, die ihnen gegeben sind, am gewissesten von Gott geholfen.

Lassen Sie uns in diesem Sinne und mit dieser Hoffnung das Studium der Kirchengeschichte fortsetzen! Wenn Ihnen dazn durch diese Uebersicht nun etwas die Lust vermehrt worden wäre, so wären diese Stunden nicht verloren gewesen. Gott sei Dank für Kraft und Hülfe!

Halle. Druck von E. Karras.

Register.

(Die römischen Zahlen bezeichnen die Bände, die arabischen die Seiten.
* bezeichnet die Hauptstelle.)

A.

B.

C.

D.

F.

G.

N.

O.

Q.

R.

T.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.